Helmuth von Glasenapp

La filosofía de la India

Traducción de Fernando Tola

Colección TAXILA

BIBLIOTECA NUEVA

LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

Colección Taxila

Dirigida por
Ignacio Gómez de Liaño

TÍTULOS PUBLICADOS

Cuentos de la dinastía Tang, edición de Juan Ignacio Costero y Abelardo Seoane.

Ciento setenta poemas chinos, selección de Arthur Waley y edición de Lucía Carro.

Simbolismo en el arte hindú. De la experiencia estética a la experiencia mística, Vicente Merlo.

Bhagavad Gîtâ. El Canto del Señor, edición de Fernando Tola.

Gita Govinda. Los amores del dios Krishna y de la pastora Radha, Jayadeva, edición de Fernando Tola.

Los consejos de la Celestina [Kuttanimatam], Damodara Gupta, edición de Fernando Tola.

El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica, Michael Yevzlin.

El arte de la guerra, Sun-zi, edición de Fernando Puell.

Las preguntas de Milinda [Milinda-pañha], edición de Lucía Carro.

Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente, Francisco García Bazán.

La autoluminosidad del Âtman. Aproximación al pensamiento hindú clásico, Vicente Merlo.

De la perfección de la sabiduría. Textos breves prajñaparamita, introducción de Abelardo Seoane Pérez y edición de Juan Ignacio Costero de la Flor.

Tiempo cíclico y gnosis ismailí, Henry Corbin.

Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas, Jacinto Choza y Witold Wolny (Eds.).

Dhammapada, traducción y edición de Javier Ruiz Calderón.

Māṇḍūkyakārikā. El sendero tradicional del Vedānta Advaita, Gauḍapāda, traducción y comentario de Raphael.

Iniciación a la Filosofía de Platón, Raphael.

Libro del Transtierro, Aristeas (Juan Ignacio Costero de la Flor).

La filosofía de la India, Helmuth von Glasenapp, edición de Fernando Tola.

HELMUTH VON GLASENAPP

LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

Traducción de Fernando Tola

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: A. Imbert

© Traducción, Fernando Tola, 2007
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2007
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 84-7030-774-6 / 978-84-7030-774-4
Depósito Legal: M-12.112-2007

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

HELMUTH VON GLASENAPP 13
PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN 17
PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN 19
PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS HINDÚES 21

INTRODUCCIÓN.—LA FILOSOFÍA HINDÚ Y OCCIDENTAL 23
1. Contactos histórico-espirituales 25
2. Coincidencias y oposiciones 30

PRIMERA PARTE
EL DESARROLLO HISTÓRICO

Observaciones previas 43

I. EL PERÍODO VÉDICO 45
1. La época de los himnos a los dioses (hasta ±1000 a.C.) 45
2. La época mística del sacrificio (±1000 hasta ±750 a.C.) 49
3. La época de las *Upanishads* (±750 hasta ±550 a.C.) ... 54

II. EL PERÍODO CLÁSICO O BRAHMÁNICO-BUDISTA 63
1. La época de Mahâvîra y de Buda (±550 hasta ±326 a.C.) 63
2. La época de los Mauryas y de los Shûngas (±326-1 a.C.) 68
3. La época de la ascensión del Gran Vehículo (1 hasta ±250 d.C.) 72
4. La época de los Guptas (±250 hasta ±500 d.C.) 75

5. La época de la gran expansión cultural (±500 hasta ±750 d.C.) 77
6. La época de la contrarreforma brahmánica (±750 hasta ±1000 d.C.) 79

III. El período posclásico o hinduista 81
1. La época de la escolástica sectaria (±1000 hasta ±1200 d.C.) 81
2. La época de la primacía islámica (±1200 hasta ±1526 d.C.) 86
3. La época de los Grandes Mogoles (±1526 hasta ±1757 d.C.) 87
4. La irrupción de ideas occidentales (±1757 hasta la actualidad) 90

Anexo.—Esbozo del carácter y curso de vida de los filósofos hindúes 95
Observaciones previas 95
1. Yâjnavalkya 100
2. Nâgârjuna 102
3. Asanga y Vasubandhu 104
4. Dharmakîrti 106
5. Shankara 107
6. Râmânuja 111

Segunda parte
LOS GRANDES SISTEMAS

Observaciones previas 117

I. Las doctrinas que niegan el orden cósmico moral 121
1. El agnosticismo de los *ajnânikas* 121
2. El materialismo de los *cârvâkas* 122
3. El fatalismo de los *âjîvikas* 127

II. Los sistemas ético-religiosos 131
1. Los sistemas de los brahmanes 131
a) Los seis *darshanas* 135
1. «La *Mîmânsâ*» 135
2. «El *Vedânta*» 139

a) Las *Upanishads* más antiguas 140
b) Las *Upanishads* intermedias 145
c) La *Bhagavadgîtâ* 153
d) Los otros libros sagrados 162
e) Los *Brahma-sûtras* 163
f) Los comienzos del *mâyâ-vâda* 165
g) La doctrina de Shankara 167
h) La escuela de Shankara 173
3. «El *Sânkhya*» 175
a) La historia 175
b) El sistema clásico 182
4. «El Yoga» 190
a) La historia más antigua del Yoga 190
b) Los *Yoga-sûtras* y sus comentarios 193
c) La práctica del Yoga 196
d) El Yoga posclásico 199
5 y 6. «El *Nyâya* y el *Vaisheshika*» 201
a) Significado y origen de los sistemas 201
b) Historia del *Vaisheshika* 205
c) Historia del *Nyâya* 206
d) El *Nyâya-Vaisheshika* reunido 210

b) La filosofía de las sectas 217

«Observaciones previas» 217
1. «Los vishnuitas» 222
a) Râmânuja 222
b) Madhva 225
c) Nimbârka 227
d) Vallabha 228
e) Caitanya 230
2. «Los shivaítas» 232
a) Los *lakulîsha-pâshupatas* 232
b) La doctrina cashemiriana del reconocimiento ... 233
c) El *Shaiva-siddhânta* 239
d) Los *vira-shaivas* 242
e) Los alquimistas 245

III. El sistema de los jainas 247

IV. Los sistemas de los budistas 253

A) Los fundamentos y los comienzos 253

1. El pensamiento central de la doctrina de *Buda*..... 253
2. Las doctrinas filosóficas en los discursos de *Buda* .. 258
3. El desarrollo de la doctrina en la época más antigua 263
B) Las grandes escuelas del «Pequeño Vehículo» 270
1. Los *theravâdins* 270
2. Los *sarvastivâdins*..... 275
3. Los *sautrântikas*..... 279
C) Las escuelas del «Gran Vehículo»..... 280
1. La doctrina del medio 280
2. La «Doctrina de sólo la conciencia»..... 285
3. Los sistemas combinados 290

Tercera parte
LOS PRINCIPALES PROBLEMAS DE LA COSMOVISIÓN

I. Problemas del conocimiento..... 297
1. Los medios de conocimiento 297
2. Conocimiento natural y sobrenatural..... 298
3. Palabra y concepto 301
4. Grados de la realidad..... 302

II. Los problemas de la explicación del mundo 305
1. Las últimas realidades 305
2. El orden cósmico..... 308
3. El mundo en el espacio y en el tiempo..... 309

III. El problema de Dios 311
1. Las múltiples divinidades *(devatâ)* 311
2. El Señor del mundo, único y personal *(îshvara)*..... 312
3. Lo Absoluto impersonal *(brahmâ)* 314
4. Lo divino en los sistemas ateos..... 315

IV. Problemas de la naturaleza y del espíritu 317
1. Lo animado y lo inanimado 317
2. La materia..... 318
3. Lo espiritual..... 319
4. Cuerpo y alma 321

V. Problemas de la ética 327
1. El fundamento metafísico de la moral 327
2. Los principios y límites de la doctrina moral 330

VI. Problemas de la liberación 337
1. El valor de la existencia 337
2. Naturaleza y posibilidad de la liberación 340
3. El camino escalonado hacia la salvación 342
4. La condición del liberado 345

Consideración final
FILOSOFÍA INDIA Y OCCIDENTAL

1. ¿Influencia recíproca? 353
2. Paralelos de la evolución histórica 362
3. La significación de la filosofía india para Occidente .. 372

Apéndices 375
Cuadro comparativo de la historia de la filosofía occidental y de la filosofía india 377
Panorama de los puntos fundamentales de los grandes sistemas metafísicos 379

Bibliografía 387
General 388
Los sistemas brahmánicos 389
Jainismo 393
Budismo 394
Obras de Helmuth von Glasenapp 396

This page intentionally left blank

HELMUTH VON GLASENAPP

Helmuth von Glasenapp (1891-1963) ha sido uno de los indólogos e historiadores de las religiones más notables que ha producido Alemania. Ha dejado una producción valiosa por la cantidad de las obras que la componen, así como por la variedad de los temas de que tratan y la calidad que las distingue.

La excelente Bibliografía de H. von Glasenapp, compuesta por Zoltán Károlyi[1] comprende 52 libros y folletos, 187 artículos publicados en revistas especializadas o de cultura y en volúmenes editados en homenaje de algún especialista, 73 artículos en periódicos, 15 colaboraciones en volúmenes colectivos y 343 reseñas sobre publicaciones de diversos autores. Muchos de ellos han sido editados (total o parcialmente) varias veces y traducidos a algún idioma occidental o hindú.

La gran mayoría de estos trabajos se refieren a la India y, dentro del gran tema India, son su religión y filosofía las que mayormente ocuparon la atención de Von Glasenapp, aunque también se interesó por la literatura y tradujo composiciones poéticas del sánscrito y del pali.

Si la producción de Von Glasenapp es impresionante por su volumen e indica un espíritu dedicado en forma admirable al estudio y al trabajo intelectual durante los cuarenta y ocho años que median entre 1915, fecha de su primera publicación (dedicada a la doctrina del *karman* en la filosofía de los jainas, la cual constituyó su tesis para recibir el doctorado en Filosofía) y 1963, fecha de su muerte, la calidad de la obra no va en zaga a la cantidad de la misma.

---

[1] Helmuth von Glasenapp, *Bibliographie*, compuesto por Zoltán Károlyi, Glasenapp-Stiftung Band 2, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1968.

Los trabajos de Von Glasenapp se distinguen, ante todo, por la solidez de la información en que se basan. Von Glasenapp no sólo tenía acceso a las obras sánscritas y palis en sus textos originales, sino que, además, manejaba la bibliografía antigua y más reciente, alemana o extranjera, disponible sobre el tema que había elegido. Lo que dice lo dice con fundamento. Pero Von Glasenapp no era meramente un erudito, era felizmente también un hombre de pensamiento inquieto, ágil, original, creador, etc. Sus trabajos abundan así en puntos de vista sugestivos, en apreciaciones nuevas, en planteamientos fecundos, en posiciones personales. Además, posee un amplio y sólido conocimiento de las manifestaciones religiosas de otros pueblos más allá del ámbito propiamente indio, y esto le permite hacer reflexiones de carácter comparativo fecundas y muy instructivas. La posición de Von Glasenapp ante la cultura de la India merece un cálido elogio: está lejos de una actitud ingenua de arrobada admiración, así como de una actitud despectiva a base de un criticismo y racionalismo superados: hay en él respeto y simpatía, pero no incondicionales y ciegos, ante las manifestaciones de la espiritualidad y de la especulación hindúes. Von Glasenapp es un escritor lúcido, inteligente y que provoca el interés por los temas que trata; su estilo es elegante, nada árido ni denso. Pero tal vez lo que más distingue su exposición es la mesura, el armonioso equilibrio de los diversos elementos que la integran, lo que hace que sus obras resulten útiles y atractivas por igual para el especialista en cuestiones de la India, para el estudioso de otras disciplinas deseoso de conocer las variadas manifestaciones del pensamiento humano y para la persona que con encomiable interés quiere ampliar su cultura y conocimiento del mundo.

Nació en Berlín en 1891 y era hijo del doctor (en leyes) Otto von Glasenapp, vicepresidente del directorio del Reichsbank de Alemania. Ya en sus años de escuela sintió atracción por la India y, desde muy joven, inició la lectura de las grandes obras del Hinduismo y del Budismo. Siguió estudios de Indología en las universidades de Múnich, Berlín y Bonn con los prestigiosos maestros Richard Simon, Ernst Kuhn, Heinrich Lüders y Hermann Jacobi. En 1911 se doctoró en Filosofía bajo la dirección de Jacobi con una tesis que ya mencionamos sobre la doctrina del *karman* en la filosofía de los jainas, traducida en 1942 al inglés y publicada en la India, y que, aún hoy, conserva su valor. Desde entonces von Glasenapp estuvo dedicado al estudio, a la investigación y a la docencia en las universidades de Bonn, Berlín, Königsberg y Tubinga. Viajó repetidas veces a la India. Fue miembro de una serie de sociedades académicas hindúes y alemanas, como la All India Sanskrit Parishad, el Indian Council for Cultural Relations, la Academia Jaina, que lo designó Doctor hono-

ris causa, la Akademie der Wissenschaften und der Literatur en Mainz y la Akademie für Sprache und Dichtung en Darmstadt. Fue también elegido miembro del Pen-Club, designación honorífica que él apreciaba mucho. Al cumplir setenta años de edad, fue condecorado con la Gran Cruz del Mérito por la República alemana.

Falleció en 1963 y una serie de revistas y periódicos comentaron su personalidad y su obra.

La contribución de Von Glasenapp al estudio y conocimiento de la India no terminó con su muerte. Dejó una parte importante de sus bienes, así como los derechos de autor que le correspondían por sus libros a la Deutsche Morgenländische Gesellschaft para la creación de la Fundación Helmuth von Glasenapp. Entre sus actividades la Fundación ya cuenta en su haber con la publicación de colecciones de estudios y de artículos sobre Indología y Budismo de Oldenberg, Kielhorn, Jacobi, Thieme, Geiger, Lüders, Alsdorf, etc. Se trata de una iniciativa altamente meritoria no sólo por el prestigio de los autores escogidos, sino también porque hace fácilmente asequibles a las personas interesadas en estos temas estudios y artículos importantes dispersos en revistas científicas muchas veces inaccesibles.

FERNANDO TOLA

This page intentionally left blank

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN

Aunque la ciencia occidental desde hace ciento cincuenta años se ha esforzado por investigar la filosofía de los hindúes, sólo pocos pensadores del oeste, sin embargo, han brindado a los sistemas metafísicos de la tierra del Ganges la adecuada atención. Esto tiene en parte su causa en el hecho de que muchos de ellos aún hoy día inconscientemente están bajo la influencia de la imagen medieval del mundo, para la cual la cultura que se desarrolló alrededor del Mediterráneo representa la medida de las cosas; la vida espiritual del Asia meridional y oriental no se le puede comparar y por eso sólo la consideran de un interés principalmente etnográfico. Pero, en parte, puede también deberse a que los mejores trabajos sobre filosofía hindú que poseemos en nuestro idioma presuponen en mayor o menor grado conocimientos indológicos y, por tal razón, no han encontrado, en el círculo de las personas interesadas en la filosofía, una difusión en la medida que hubiese sido deseable de acuerdo con su valor. Creo por eso corresponder a una necesidad si en el presente trabajo ofrezco una obra elemental de introducción, que puede poner a cualquier persona filosóficamente formada en condiciones de hacerse una imagen del desarrollo y de la esencia del pensamiento metafísico de los hindúes, jainas y budistas y que le proporcione el instrumento necesario para poder estudiar obras especializadas o traducciones de obras indias. Por tal razón he tratado en la «Introducción» y en los capítulos finales la relación recíproca de la filosofía india y occidental desde los diversos puntos de vista, con la idea de que es siempre recomendable tomar contacto con algo conocido y desde ahí pasar a lo nuevo y, sobre todo, extraño.

El trabajo se divide en tres partes: en la primera doy una visión de conjunto sobre el desarrollo histórico de cerca de tres mil años,

del pensamiento filosófico de los indios; en la segunda esbozo sus grandes sistemas metafísicos de la época clásica y posclásica y en la tercera comparo, a través de una visión sintética, los diversos intentos de solución con los que se encontraron los grandes problemas relativos a la cosmovisión. Esta manera de proceder tiene la ventaja de que las mismas cuestiones y hechos son investigados en diversos contextos y bajo distintos puntos de vista y así pueden encontrar una ilustración y aclaración más amplias. Mediante una síntesis, en forma de cuadro, de las enseñanzas principales de los grandes sistemas, mediante un cuadro cronológico comparativo de la historia de la filosofía india y occidental, y mediante un índice detallado de términos y nombres de personas, que comprende todas las palabras sánscritas más importantes, creo que he facilitado, de acuerdo con mis posibilidades, el ingreso a la difícil comprensión de la sabiduría hindú.

Desde el punto de vista del contenido se relaciona en muchas partes el presente trabajo con mi libro sobre las etapas del desarrollo del pensamiento indio. Mientras que en este último me dirijo en primera línea a especialistas y presento los nuevos resultados de la investigación, en éste trato de hacer útiles, para un círculo más amplio, los resultados a que se llegó en aquél. Para ello he utilizado, con agradecimiento, las sugerencias y mejoras, que, con ocasión de sus comentarios, dieron E. Abegg, F. Edgerton, F. O. Schrader y P. Tuxon[1]; he rectificado mis opiniones en algunos puntos y las he sometido a una nueva verificación.

En la India la religión y la filosofía aparecen, desde el pasado, unidas entre sí. Para una exposición satisfactoria de la filosofía hindú es por eso imprescindible un conocimiento amplio del desarrollo histórico-religioso. Con todo considero que puedo prescindir de una exposición detallada de ese desarrollo, ya que creo que, en mi trabajo *Las Religiones de la India* que aparece en esta misma colección, he dicho todo lo necesario al respecto, de modo que puedo remitir al mismo.

HELMUTH VON GLASENAPP
Tubinga, 1948

---

[1] E. Abbey en *Deutsche Lit. Ztg.*, núm. 64, col. 3-8, 1943; F. Edgerton J. A. O. S. 61, pág. 291; F. O. Schrader *ZDMG*, núm. 96, 1942, págs. 369-378; P. Tuxon, *Or. Lit. Ztg.*, núm. 46, col. 241-244, 1943.

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta nueva edición he sometido el libro a una revisión, para que se beneficie de los progresos alcanzados por trabajos míos o ajenos. Ante todo, me he esforzado en tomar en cuenta las últimas publicaciones literarias más importantes y en utilizar los conocimientos obtenidos en mis últimos viajes a la India y a Asia oriental.

HELMUTH VON GLASENAPP
Tubinga, 1958

This page intentionally left blank

PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS HINDÚES*

Las vocales *â, î, û,* así como *e, o, ai, au* son siempre largas. Las consonantes se pronuncian como en castellano, con las siguientes salvedades:

c	como tch (candra se pronuncia tchandra)
j	como dj (jaina se pronuncia djaina)
sh	como ch (Shiva se pronuncia Chiva)

La *h* en las letras indias *bh, ch, dh, gh, jh, kh, ph, th,* debe ser pronunciada como un sonido claramente perceptible *(Buddha* se pronuncia *budd-ha).* La acentuación se rige por la cantidad de las vocales. El acento es llevado hacia el comienzo de la palabra tanto como se pueda; hasta la antepenúltima sílaba cuando la penúltima es breve (Varuna, Sarásvatî, Shânkara); si la penúltima es larga por naturaleza o por posición (es decir, por estar seguida por una doble consonante), entonces ella lleva el acento (Makâvîra, Govínda).

---

* Hemos modificado levemente el cuadro de pronunciación dado por el autor para adecuarlo al castellano. *[N. del T.].*

This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN

LA FILOSOFÍA HINDÚ Y OCCIDENTAL

This page intentionally left blank

1. Contactos histórico-espirituales

La filosofía india fue conocida en Occidente primeramente por los griegos[1]. Las informaciones de que Licurgo, Pitágoras, Demócrito, Fedón y Aristóteles viajaron a la India y aprendieron de los hindúes son, incuestionablemente, de valor dudoso, así como si tiene fundamento histórico la anécdota transmitida por el músico Aristoxenos (floreció alrededor de 300 a.C.) según la cual Sócrates se habría encontrado en Atenas con un hindú. Dudoso es también el dato de que Platón tuvo la intención de ir a la India, pero que se vio impedido de la realización de este plan por las condiciones de guerra. Seguro es, por el contrario, que filósofos griegos entraron en contacto con sabios hindúes a raíz de la expedición de Alejandro; Onesicrito, un oficial de Alejandro y discípulo de Diógenes el cínico, nos informa él mismo de su encuentro con un asceta indio. Uno de éstos, Kalanos, se unió al ejército del rey y después, en Persia, se dejó quemar vivo en una hoguera en medio de un despliegue de gran pompa, ante el ejército reunido. Su muerte por el fuego fue objeto de múltiples comentarios[2].

En el séquito de Alejandro se encontraban también Anaxarco, adherido a la doctrina de Demócrito, y su amigo Pirrón de Elis. Según Diógenes Laercio (9, 63), Pirrón habría llevado una vida solitaria. Se habría quedado impresionado al oír a un hindú denostar a

---

[1] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I. Einleitung; Wecker, «India» en Pauly-Wissowa, *Real Encyclopaedia der Klass. Altertumswissenschaft*, 1916. Los textos más importantes están reunidos en B. Breloer y F. Bömer, *Fontes Historiae Religionum Indicarum*, Bonn, 1939, y se les puede encontrar fácilmente con los índices, especialmente en pág. 227. Compárese también Th. Hopfner, *Orient und griech. Phil*, Leipzig, 1925.

[2] R. Fick, «Der indishe. Weise Kalanos und sein Flammentod», NGGW, Gotinga, 1938.

Anaxarjos, porque éste, en lugar de mejorar a otros con la enseñanza, servía en la corte del rey. En vista de que Pirrón también realizaba en la vida práctica su abstención escéptica, al señalar como meta del sabio la indiferencia frente a la existencia y la serenidad de ánimo, se ha pensado muchas veces que han debido de ser decisivas para la elaboración de su doctrina influencias recibidas por él en la India. Pero debe pensarse, en este caso, menos en influencias budistas que en influencias de una forma antigua del escepticismo hindú, acerca del cual nos informa el canon budista[3].

La fuente principal de la cual los antiguos sacaban sus conocimientos sobre la India era el libro, conservado sólo en fragmentos, de Megastenes, quien, de 302 a 291, vivió en la corte del rey hindú Candragupta (Sandrokottos) como embajador del Seleuco Nikator. Él habla de dos clases de sabios hindúes, los brahmanes y los sarmanes; no se debe comprender bajo este último término, como se ha pensado, únicamente a monjes budistas, sino también a las diversas clases de ascetas, pues incluso en el Canon pali se utiliza la expresión *samana-brahmana*[4] con relación a adeptos de sectas no budistas. Megastenes da algunos datos sobre las doctrinas de filósofos indios; con todo, es difícil referir esos datos a determinados sistemas hindúes.

Hegesandro[5] narra que Amitrojates (Amitragháta, más conocido como Bindusâra), el hijo de Candragupta, le pidió a Antíoco Soter que le enviara vino dulce, higos secos y sofistas griegos. Pero Antíoco le habría contestado que debía renunciar a lo último, pues, de acuerdo con la ley griega, no era posible vender sofistas. Si en esta información se encuentra un núcleo de verdad, entonces de ella se podría concluir que en la India se había oído hablar de filosofía griega.

El hijo de este rey indio, Ashoka (273-232), se vanagloria, en su decimotercer edicto en roca, de haber enviado embajadores del Budismo a Antíoco Theos de Asia Menor, a Ptolomeo Filadelfo de Egipto, a Antígonas Gonatas de Macedonia, a Magas de Cirena y a Alejandro de Épiro; pero no se sabe nada más preciso acerca del destino de estas misiones. En época posterior nos enteramos de reyes grecoindios que gobernaban en la frontera noroeste y veneraban a dioses hindúes. El más famoso de ellos, Menandro, que reinó en Kabul alrededor del año 150 a.C., aparece en la obra pali *Las preguntas de Milinda* en conversación con el monje budista Nâgasena.

En la época del Imperio Romano las relaciones entre la India y Occidente fueron muy intensas, como lo acreditan las monedas ro-

---

[3] *Dîghanikâya*, 1, 2, 24 sigs.; 2, 31 sigs.
[4] Ibíd., 1, 29 sigs.
[5] Athen. XIV, 67 (*Fragm. Historicorum Graecorum*, IV, C. Mueller [ed.], pág. 421).

manas que se han encontrado en el sur de la India. En época de Augusto vino un asceta, Zarmanochegas (*Shramanâcârya*, «Maestro de monjes mendicantes»), a Europa con una embajada india. Se dejó quemar vivo en Atenas; su tumba era mostrada aún mucho después. Apolonio de Tyana (en Capadocia), neopitagórico, que vivió en época de Nerón, habría tenido en la India conversaciones filosóficas con brahmanes, como se nos informa en su biografía[6], novelescamente adornada, redactada por Flavio Filostrato (siglo III). El gnóstico Bardesanes (154-222) recibió de una embajada india enviada al emperador Antonino Pío una serie de informaciones sobre religiones indias, que pueden haber influido en sus propias doctrinas. En esa época el conocimiento de enseñanzas indias en Occidente no debe de haber sido despreciable; así, Clemente de Alejandría (muerto alrededor del año 215) menciona a Buda, «que los hindúes veneran como a un dios», y describe un stûpa para la conservación de reliquias. San Jerónimo (muerto el año 420) puede decir de Buda que, de acuerdo con la opinión de los gimnosofistas, habría nacido del costado de una virgen y, además, encontramos en la literatura una serie de datos sobre creencias hindúes. También parece que Plotino sabía mucho acerca de la sabiduría hindú. Se narra de él que en el año 243 d.C. se unió al ejército del emperador Gordiano III, que marchaba contra los persas, con la esperanza de poder estudiar de este modo la sabiduría persa e india en sus fuentes. El curso desafortunado de esta expedición tuvo como consecuencia que Plotino no llegase a la India.

Se puede seguir hasta una época bastante avanzada las relaciones entre los filósofos antiguos y los brahmanes.

> Un cínico, Salustio, que como un fakir podía hacerse insensible a la acción de las llamas, osaba todavía a mediados del siglo V moverse en un círculo de conjurados paganos, donde podía trabar amistad con brahmanes. La alimentación de estos últimos consistía únicamente en arroz, dátiles y agua y era aún más simple que la de Salustio, lo que a éste le producía admiración[7].

Mientras que tenemos así ante nosotros una serie de informaciones de escritores antiguos que merecen mayor o menor crédito, según las cuales los griegos y los romanos entraron en contacto con

---

[6] Apolonio, trad. alemana de Baltzer (Rudolstadt, 1883).

[7] J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, ed. alemana, Múnich, 1940, pág. 261. Las relaciones entre la India y el mundo grecorromano las tratan E. Lamotte, «Les premières relations entre l'Inde et l'Occident», en *Nouvelle Clio*, núm. 5, 1953, págs. 83-118 y «Alexandre et le Bouddhisme», *BEFEO*, núm. 44, 1951, págs. 147 y sig.; J. Filliozat, *Les relations extérieures de l'Indie*, Institut Français Pondichery, 1956; E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Akademie Mainz, Wiesbaden, 1951.

la sabiduría india, nosotros no tenemos noticias de que los antiguos indios tuvieran conocimiento de la filosofía de Occidente. Esto puede deberse en a que los hindúes generalmente no se ocupan en sus libros de las concepciones de los pueblos extranjeros; así, aun en los textos filosóficos del siglo XVI no se menciona el Islam, aunque desde hacía tiempo se había establecido en vastas zonas de la India. El hecho de que ni la expedición de Alejandro ni los viajes de indios al Imperio Romano encuentren mención en algún texto hindú enseña que el *argumentum e silentio* no puede ser utilizado como una prueba contra la existencia de una influencia. Que dicha influencia se dio realmente en otros dominios lo muestra la astrología india, que utiliza términos técnicos griegos.

Durante la Edad Media cesó la conexión entre la India y Occidente casi por completo. En vista de que la teología cristiana elevaba la pretensión de tener ella sola la posesión de toda verdad, no podía, dicha influencia, tener ningún interés en la filosofía india. Característica de las concepciones de esta época es la pregunta planteada por Dante (Paradiso 19, 7) acerca de cómo puede acomodarse a la bondad y justicia de Dios el hecho de que un indio virtuoso, que nunca ha oído hablar de Cristo y no ha recibido el bautismo, pueda ser condenado. También Marco Polo, el gran viajero de Asia, no deja de recalcar, con ocasión de la descripción de Buda, que éste hubiese podido ser un gran santo «ante nuestro Señor Jesucristo» si hubiese sido cristiano[8].

El descubrimiento de Vasco de Gama de la ruta marítima hacia las Indias orientales (1498) volvió a atar más firmemente los vínculos sueltos desde casi un milenio entre la India y Occidente. A través de viajeros y misioneros Europa recibió desde entonces, y cada vez en mayor grado, informaciones sobre las religiones de la India. Éstas se limitaban generalmente a descripciones del Hinduismo popular, mientras que los sistemas filosóficos comprensiblemente no recibían por el momento ninguna atención. Sólo en la época de la Ilustración se empezó a dedicar atención a esos sistemas. A este respecto, es digna de mención la carta del 23 de noviembre de 1740 del padre Pons de Careical, publicada en las *Lettres édifiantes*[9]. En esta carta se menciona a los jainas y budistas, tratándose con «bastante detalle las enseñanzas principales del Nyâya, del Vedânta y del Sânkhya». Incluso se proporciona para el silogismo, el empleo clásico del humo y del fuego y, con ocasión de la exposición del principio de la *mâyâ*, para el error, el ejemplo del palo que yace en el

[8] El texto original francés está publicado en A. Grünwedel, «Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei», Leipzig, 1900, pág. 3.

[9] *Mémories des Indes*, XIV, París, 1781, págs. 65-90, nueva edición.

suelo y que uno toma por una serpiente[10]. Una idea del conocimiento que se tenía en Europa alrededor del año 1750 de la filosofía hindú la proporcionan las secciones correspondientes de la *Historia critica philosophiae* (I, pág. 190; IV, pág. 812; VI, pág. 89) de Jakob Brucker[11].

La traducción de las Upanishads por Anquetil Duperron marcó un importante adelanto. Estos antiguos tratados filosóficos aparecieron en traducción latina en Estrasburgo (1801-1802) bajo el título *Oupnekhat, i.e. secretum tegendum.* Es este trabajo el que atrajo tanto a Schopenhauer, quien lo calificó de «consuelo de su vida y de su muerte». Anquetil Duperron no conocía el sánscrito. Su traducción descansaba sobre la traducción persa del texto hindú que el desafortunado príncipe mogol Mohammed Darashekoh hizo preparar por eruditos indios. La primera obra filosófica que fue traducida directamente del sánscrito a una lengua europea fue la *Bhagavadgîtâ,* traducida al inglés en 1785 por Charles Wilkins. Este texto, que aún hoy día es altamente apreciado en la India, fue calificado por Wilhelm von Humboldt, que le dedicó un ensayo, como «lo más profundo y elevado que el mundo tiene para mostrar»[12]. Estaba de acuerdo con la importancia de la primera traducción el hecho de que nada menos que Warren Hastings, el fundador del dominio británico en la India, le escribiese un Prólogo en el cual dice en la Gîtâ que «ella seguirá viviendo cuando el dominio británico en la India haya cesado de existir desde mucho tiempo atrás y cuando las fuentes que ella en otro tiempo proporcionaba para la riqueza y el poder se hayan perdido en el recuerdo»*. La primera exposición amplia de los sistemas filosóficos hindúes la dio H. T. Colebrooke en 1824 y siguientes en sus *Essays on the Philosophy of the Hindus.* En Alemania la atención fue dirigida por primera vez hacia el mundo espiritual indio por Herder y el libro de Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808). Después de que, con el nombramiento de August Wilhelm von Schlegel en la cátedra de Bonn (1818), la indología se estableciese en las universidades alemanas, la filosofía india encontró durante la época siguiente sus primeros investigadores teutones en Otmar Frank, L. Poley, K. J. H. y F. Windischmann. Cuán grande era el interés que ella suscitaba cien

---

[10] E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie,* I, Estrasburgo, 1917, pág. 7.

[11] Sobre los conocimientos de Kant acerca de la religión y filosofía indias, confróntese H. von Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens,* Würzburg, 1954, páginas 18-45.

[12] Carta de Humboldt a Fr. von Gentz (1827), Fr. von Gentz, *Schriften,* vol. 5, Mannheim, 1840, pág. 300.

* En inglés en el texto. *[N. del T.].*

años atrás nos lo muestra las numerosas referencias que encontramos en las obras de Schelling, Hegel y, sobre todo, de Schopenhauer. Desde la segunda mitad del siglo XIX nuestros conocimientos de los sistemas filosóficos de los hindúes han sido poderosamente promovidos por trabajos de eruditos de todas las naciones; ante todo, merecen ser destacadas las exposiciones generales de Max Müller y Paul Deussen. A pesar de ello, debido a la multitud inabarcable de textos y a la dificultad de la materia, se necesitará todavía largo tiempo hasta que la historia de la filosofía india, por lo menos en sus líneas maestras, sea revelada, como la de los griegos o la de la Edad Media.

En la India, la filosofía de Occidente ha sido conocida más íntimamente sólo en el siglo XIX, ya que incluso el conocimiento de Aristóteles, que llegó a la tierra del Ganges a través de la teología islámica, no llegó a ejercer influencia sobre la filosofía de los hindúes. Sólo desde que los ingleses organizaron la educación superior de acuerdo con los modelos de su país, la filosofía occidental fue estudiada también en la India. Se enseña en las universidades, y la producción intelectual hindú testimonia cuán intensivamente los pensadores hindúes se ocupan hoy día de las enseñanzas de los grandes filósofos de Occidente. La familiaridad con los métodos de investigación occidentales ha hecho también que los eruditos indios escriban ahora la historia de la filosofía de su propio país de acuerdo con los principios científicos modernos.

2. Coincidencias y oposiciones

Desde la Antigüedad clásica la filosofía occidental y la filosofía india han sido comparadas frecuentemente entre sí. Muchas veces todo se limitaba a constatar paralelismos con el fin de mostrar que el hombre, como consecuencia de las mismas necesidades, ha llegado a concepciones en las más diversas tierras y épocas similares. Goethe hizo esto de un modo burlón, el 17 de febrero de 1829, cuando dijo[13]: «Esta filosofía, si las informaciones del inglés[14] son verdaderas, nada tiene de extraño, más bien se reproducen en ella las épocas que todos nosotros hemos recorrido. Nosotros somos sensualistas mientras somos niños, e idealistas cuando amamos y colocamos en los objetos queridos cualidades que propiamente no exis-

[13] Flodoard Frh. v. Biedermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig, IV, 1909 y sig., págs. 71 y sigs.

[14] Los *Essays* de Colebrooke aparecieron primeramente en *Translations of the Asiatic Society*, 1824-1827; Abel Remusat dio extractos en *Journal des Savants*, diciembre de 1825, abril de 1826 y marzo-julio de 1828.

ten en ellos. El amor vacila, dudamos de la fidelidad, y somos escépticos, antes de pensarlo. El resto de la vida es indiferente, dejamos que las cosas sigan su curso, como quieran, y terminamos en el Quietismo como los filósofos hindúes.» A esta afirmación de Goethe le sirve de base el hecho de que en la historia de la filosofía india aparecen en mayor o menor grado todas las tendencias que nos son conocidas por la historia de la filosofía europea: en la teoría del conocimiento, realismo e idealismo; en la metafísica, materialismo, espiritualismo, dualismo, monismo, ateísmo, panteísmo, teísmo, determinismo e indeterminismo; en la ética, subjetivismo y objetivismo, y muchas otras. Desde luego, naturalmente que no se debe esperar encontrar en la India cada concepción occidental, o cada concepción hindú en Occidente. Incluso el intento de aplicar a la India los tres tipos de cosmovisiones establecidos por Wilhelm Dilthey tropieza con dificultades: el Budismo más antiguo no se deja calificar de naturalismo sensualista[15] ni de idealismo de la libertad o de idealismo objetivo, sino que presenta un tipo propio.

A los hindúes les falta una palabra que se corresponda exactamente con nuestra expresión «filosofía», la cual ha llegado a convertirse en histórica, y presenta mucha vacilación en su delimitación conceptual. Lo que más se acerca a aquello que nosotros hoy entendemos como «filosofía» es el término *ânvîshikî vidyâ*, es decir, «ciencia examinadora», el cual se encuentra ya en el Tratado de Política de Kautilya (¿siglo III a.C.?) y sirve como designación para la investigación que mediante el pensamiento lógico llega a sus resultados. Esta palabra se convirtió más tarde en un sinónimo de *tarkashâstra*, es decir, «enseñanza fundada en el razonamiento» y designa sólo al sistema Nyâya, el cual se ocupa de Lógica y Dialéctica. También la palabra *âtma-vidyâ*, «ciencia del Sí mismo», abarca sólo una parte de aquello que nosotros atribuimos a la filosofía. Un sistema filosófico aislado se llama en sánscrito *darshana*, es decir, «opinión, punto de vista», pero falta un término común para la totalidad de todos los sistemas cosmovisionales; como sustituto de ese término se usa hoy día frecuentemente la expresión *tattva-vidyâshâstra*, la «doctrina de la ciencia de la verdad».

Un sistema filosófico completo abarca también en la India más o menos las mismas disciplinas que un sistema occidental; así: teoría del conocimiento y lógica, metafísica, filosofía de la naturaleza, psicología, ética y doctrina de la salud. Por el contrario, la estética y la doctrina del Estado no han sido tratadas por los filósofos hindúes

---

[15] E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1927, pág. 44.

dentro del marco de sus sistemas; valen más bien como ciencias especiales. Los indios no podían crear una filosofía de la historia en el sentido de san Agustín o Hegel por el hecho de que les era ajena, al igual que a los pensadores de la Antigüedad clásica la representación, proporcionada a Occidente por el Cristianismo, de un proceso evolutivo único que el mundo recorre entre el momento de su creación y su fin, ya que ellos consideraban el devenir cósmico *sub specie aeternitatis,* como un proceso que constantemente se reproduce, que no puede conducir jamás a un fin último.

Frecuentemente se dice de la filosofía hindú que no merece ser colocada al lado de la europea, porque ella sólo rara vez «se eleva a la creación científica de conceptos» o porque «en ella la necesidad de fundamentar los conocimientos mediante pruebas está poco desarrollada». Es ciertamente inexacto y reposa solamente en la ignorancia. La lectura de los pocos libros de los que existe traducción alemana, como el comentario de los *Vedânta-sûtras* por Shankara y Râmanuja, los trabajos sobre el *Sânkhya* de Vâcasparimishra y Vijñânabhikshu, la *Nyaya-siddhânta-muktâvalî* de Vishvanâtha Pañcânada, puede fácilmente convencer a cualquiera de que esta opinión es equivocada. Este juicio reposa sobre una falsa generalización; podría ser emitido por cualquier hindú respecto de la filosofía europea si conociese sólo los dichos y poemas de los presocráticos y los tratados de los teósofos cristianos. Con tan poca razón se puede establecer una diferencia cualitativa entre la filosofía hindú y la occidental, afirmando que la primera es especulación religiosa y mística y la segunda, el resultado de una investigación científica libre de presunciones. Si uno se coloca en el punto de vista positivista de que sólo la doctrina acerca de los principios del conocimiento constituye el objeto de la filosofía y que todo lo demás cae fuera de su dominio, entonces uno debe de igual manera eliminar, como no perteneciente a la filosofía, la mayor parte de aquello que los pensadores occidentales han enseñado sobre el mundo y lo que está más allá del mundo. El concepto filosofía adquiere entonces un sentido que de ningún modo corresponde ya al que se unió a ese término desde los días de la Antigüedad. Pero si, en cambio, se entiende por filosofía el esfuerzo por constituir, mediante la observación reflexiva de las cosas, una concepción cerrada del mundo y reglas para la conducta práctica de la vida, entonces esta definición amplia del concepto se aplica de igual manera a la India y a Occidente. Es exacto que los hindúes, en cuanto la parte más religiosa de la humanidad, han hecho valer en la mayoría de sus sistemas concepciones religiosas, mientras que en Europa, sobre todo desde la época de la Ilustración, han prevalecido cada vez con mayor fuerza aquellos sistemas a los cuales les falta un objetivo religioso. Si uno tiene presente

que los últimos grandes representantes de la filosofía hindú vivieron en el siglo XVII y que hasta ese entonces la metafísica europea, en la gran mayoría de sus representantes, estaba religiosamente condicionada, entonces uno encontrará una posición similar en la India y en Occidente hasta la época de la Guerra de los Treinta Años, prescindiendo de numerosas diferencias de detalle. En vista de que los descubrimientos científicos y los hallazgos técnicos, que en los últimos siglos transformaron profundamente la imagen del mundo occidental, no tienen su contraparte en la tierra del Ganges, es comprensible que ahí no se pudiese desarrollar una Ilustración en el sentido nuestro; y falta ahí de igual manera la etapa que está caracterizada por el empirismo inglés, el materialismo francés y el racionalismo alemán. Sólo desde el comienzo del siglo XIX aparecen en la India tendencias que tratan de utilizar en la cosmovisión los conocimientos científicos de la naturaleza tomados de Europa. Una comparación entre el curso de la historia de la filosofía hindú y occidental sólo puede tener sentido si se compara la época que va desde el nacimiento de la filosofía en el primer milenio a.C. hasta la terminación de la Edad Media. No existe ninguna duda sobre el hecho de que en este lapso de tiempo el elemento religioso y místico tuvo en Europa un papel que se corresponde en mucho con aquel que tuvo en la India. Así como en ésta todos los sistemas, con excepción de aquellos de los materialistas (Cârvâka), escépticos y algunos agnósticos, querían exponer un camino hacia la salvación, así también en Occidente las doctrinas de Pitágoras y Empédocles, de Platón y Plotino y de todos los filósofos cristianos están determinadas por impulsos místicos. El hecho de que en Occidente, ya en la Antigüedad, se desarrollase en mayor grado que en la India una observación científica de la naturaleza y una doctrina moral más dirigida hacia este mundo forma parte de los rasgos característicos de ambas direcciones espirituales.

Una diferencia más profunda entre la filosofía hindú y la occidental consiste en que la primera, desde la época de las Upanishads hasta el presente (si prescindimos de los escépticos y de los materialistas), se levanta sobre la base de una única concepción metafísica básica, mientras que con la segunda no ocurre lo mismo. Todos los pensadores hindúes creen que el orden cósmico natural es al mismo tiempo un orden cósmico moral y que este hecho se expresa en la circunstancia de que cada acto, cada palabra y cada pensamiento debe encontrar una compensación que se corresponda con su calidad moral. Así como cada semilla, no bien se dan las circunstancias requeridas, se transforma en el fruto que le corresponde, así cada acción necesariamente, además de su efecto momentáneo y visible, da origen a otro efecto no visible, el cual se revela en esta

vida o las más de las veces en una existencia futura. El hindú admite así una causalidad moral, la cual funciona por sí misma y con la misma regularidad que la causalidad natural, a la que está estrechamente unida, por cuanto cada acto de significado moral positivo o negativo contribuye al surgimiento en un futuro cercano o lejano de una constelación de circunstancias que se dan en el mundo natural. La fuerza de un acto, la cual sigue actuando después de aquél, no está encadenada al espacio y al tiempo, y por eso no se manifiesta en la mayoría de los casos en el marco de la existencia actual del agente, sino en una nueva existencia, que sigue a esta vida; más aún, el total de las acciones realizadas en una vida es la causa del surgimiento de una nueva vida, en la cual ellas encuentran su recompensa o su castigo. La doctrina rigurosamente mantenida de la fuerza trascendente de la acción *(karma)* determina que a cada agente individual le corresponda una compensación enteramente adecuada a sus actos; de ahí que esa doctrina excluya de antemano que un ser individual tenga que pagar por la forma de actuar de otro o que le corresponda en razón de la acción de otro una recompensa a la que no tiene derecho. La aplicación universal de la ley del *karma* exige, además, admitir que cada existencia individual es producida en el mundo por los actos de una existencia anterior; por consiguiente, no hace distinción entre hombres, animales, dioses y demonios, sino que somete todas las formas de la vida consciente a una misma ordenación eterna. Puesto que cada existencia supone como causa de su surgimiento una existencia anterior, la cadena de las reencarnaciones no tiene comienzo; y, puesto que cada existencia, en condiciones normales, se convierte en la causa de surgimiento de otra existencia que le sigue, la cadena de las reencarnaciones no tiene tampoco fin en el curso usual de las cosas. La teoría del *karma* implica, por consiguiente, la aceptación de la eternidad del proceso cósmico, pero lleva también a la creencia de que, fuera de nuestro mundo, se dan otros mundos numerosos, en los cuales un *karma,* que en nuestro mundo y en las condiciones actuales no puede encontrar una compensación adecuada, obtiene su recompensa o su castigo. La doctrina de la ley kármica como ley cósmica ha encontrado en la India diferentes expresiones en sus detalles y ha sido provista por las diferentes escuelas con diferentes superestructuras metafísicas. Mientras que los budistas, los jainas y los adherentes de la Mîmânsâ y del Sânkhya clásico consideran la ley cósmica como inherente al cosmos en virtud de su naturaleza, los creyentes en un dios consideran que el dios personal eterno es el creador de esa ley, de la misma manera que el creador del mundo; y, para los adherentes a la doctrina de la unidad acósmica de todo, esa ley tiene, como el mundo múltiple, sólo una realidad relativa, ya que

el ser verdadero sólo le corresponde a lo Absoluto eterno e inalterable. Pero todas estas divergencias en los detalles no alteran el hecho de que todas las escuelas metafísicas de la India creen, de igual forma, en la causalidad kármica compensatoria de la acción, en una igualdad más o menos esencial de todos los seres, en la carencia de principio y fin del proceso cósmico y en una pluralidad de los mundos.

Occidente no ha desarrollado ninguna teoría metafísica que haya encontrado desde la Antigüedad hasta la época actual, pasando por la Edad Media, una aceptación indiscutible. Los filósofos de la Antigüedad y de la época moderna, que creen en una ley cósmica moral, fundamentan la ética de manera muy diversa y, sobre todo, sus opiniones difieren notablemente entre sí respecto al hecho de si y cómo un yo subsiste después de la muerte. Sólo los pensadores cristianos se encuentran sobre la base de una concepción básica unitaria. La principal diferencia entre la concepción cristiana y la india consiste en lo siguiente:

El ordenamiento cósmico reposa para los cristianos completamente sobre la voluntad de Dios; no se da ninguna compensación automática, sino que Dios distribuye el premio y el castigo según su parecer. El mundo ha sido creado de la nada por Dios en un momento determinado: los cálculos al respecto[16] varían entre 6984 y 3483 a.C.; también se ha tratado de fijar el día de la creación; aún en el siglo XVIII el rector Hogel en Gera se ocupaba de este problema y creía haber establecido el 26 de octubre. El proceso cósmico tiene sólo una duración temporalmente limitada; encontrará su fin en una catástrofe natural, el incendio del mundo, después del cual sugiere, debido al poder de Dios, uno nuevo libre de la maldición de los pecados. Esta terminación del curso actual del mundo coincide con el retorno de Cristo, la resurrección de los muertos y el Juicio Final, y es el comienzo de la perfección eterna de todas las cosas. A la imagen ahistórica hindú del mundo se contrapone aquí, pues, una imagen histórica que concibe todo el acontecer cósmico como un drama que se realiza una sola vez, y, por consiguiente, no considera la vida de cada hombre como un eslabón en una cadena de existencias sin fin, sino que esa vida, en una sola instancia y para siempre, decide sobre la beatitud eterna o sobre la condena a un castigo infernal eterno. En oposición a los indios, enseña el Cristianismo además una culpa colectiva de la humanidad por causa del pecado de Adán y una liberación colectiva merced al sacrificio de la muerte de

[16] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, vol. 5, Tubinga, 1913, columnas 2192 y sigs.

Cristo. El hecho de que un hombre tenga un destino de vida feliz y el otro, uno desdichado, que los indios explican, con la ayuda de la doctrina del *karma,* considerándolo una consecuencia de las acciones buenas o malas, no encuentra ninguna aclaración adecuada y la conciencia religiosa se contenta con la creencia de que Dios lo ha determinado de esa forma, en su inescrutable voluntad, dentro del marco del plan general del mundo. Mientras que el hindú ve en todos los seres vivos, desde «el tallo de hierba hasta el dios Brahmâ» (el demiurgo de larga vida pero no eterno) una serie escalonada de seres individuales, que están sometidos de igual forma a la metempsicosis y pueden obtener la liberación, para los cristianos las plantas y los animales no tienen un alma eterna y, por consiguiente, no están incluidos en el proceso de salvación. La teoría hindú incluye también a los dioses y a los demonios en el ciclo de las reencarnaciones, mientras que, según la concepción cristiana, los ángeles y los demonios son espíritus de un género especial creados por Dios, con un límite en el tiempo; pertenecen a dominios especiales y, por cierto, pueden ejercer una influencia sobre el destino humano, pero no han sido hombres anteriormente ni serán hombres alguna vez. También aquí el Cristianismo traza límites precisos en donde la creencia india admite transiciones. En vista de que para el cristiano la tierra es el único escenario del proceso cósmico y de la salvación, ésta adquiere un significado completamente distinto al que tiene en la concepción del hindú, para el cual la tierra sólo representa un pequeño punto del todo. Todos los hechos aducidos explican por qué los hindúes no le dan ningún valor filosófico a la historia, mientras que para los cristianos ella está en el centro de sus especulaciones, un hecho que tiene influencia también en la filosofía no cristiana de Hegel hasta Marx.

El conocimiento de la transitoriedad de todas las cosas, consecuentemente, lleva al hindú a considerar todo en el mundo como manifestaciones transitorias y a ver en la liberación del incansable desasosiego de todo devenir y perecer el más alto fin de todo esfuerzo. Ésta es una concepción que aparece también en muchos filósofos antiguos y modernos, pero que sólo en el Cristianismo se ha convertido en un *leitmotiv* preponderante. Sin embargo, también aquí se muestran diferencias sustanciales: para el indio, la existencia no tiene valor por cuanto es transitoria; para el cristiano, por cuanto está llena de pecados y la muerte es el pago de los mismos. Una vida sin pecados le parece al Cristianismo algo digno de ser buscado, por lo que la existencia de Adán antes de pecar y la existencia después de la renovación del mundo o en el cielo es valorada positivamente por completo. El indio, por el contrario, ve incluso en una larga existencia en los mundos celestia-

les o durante las edades felices del mundo nada digno de ser deseado. El ideal de muchas escuelas es obtener una condición, en la cual o bien la individualidad se ha extinguido para siempre o, por lo menos, no existe ninguna conciencia; por consiguiente, una condición que se asemeja a aquella del sueño profundo o a aquella de la meditación, que se abstrae del mundo, estado tan altamente apreciado en la India. Con todo, esto no debe ser generalizado, pues las representaciones que van unidas a la liberación son extraordinariamente multiformes y, al lado de estas interpretaciones negativas, se dan otras que pueden ser comparadas con las concepciones espiritualizadas de los místicos cristianos o con las expectativas de un paraíso, descritas con colores sensuales, de los devotos cristianos.

Al igual que los filósofos antiguos y medievales, los hindúes no consideran que su tarea consiste únicamente en proporcionar un conocimiento acerca de la naturaleza de la realidad y en explicarla, sino que ellos persiguen, ante todo, fines prácticos: el conocimiento acerca de la verdadera naturaleza de las cosas proporciona, ya en esta vida, a aquel que lo obtiene, una alegría imperturbada de espíritu, que está por encima del miedo y del deseo. La piedra de toque de la corrección de un sistema lo ve el indio por eso en la vida del filósofo que representa ese sistema y, por tal razón, pide del sabio, que lo ideó y lo trasmitió a otros, que se sienta ligado a sus principios y los lleve a la práctica. Un hombre como Rousseau, que desarrolló las más hermosas teorías acerca de la educación, pero que entregó a sus propios hijos a un hospicio, o un pensador como Schopenhauer, que predicaba el ascetismo, pero no lo practicaba él mismo, no habrían encontrado en la India ningún discípulo, pues la filosofía y la vida no son para los hindúes, jainas y budistas dos cosas separadas, sino que deben compenetrarse mutuamente en la forma más íntima.

La filosofía hindú y la occidental tienen en común que ambas deben su nacimiento a pueblos que originariamente, desde el punto de vista de la sangre, eran muy cercanos y que sus principales obras han sido compuestas por igual en idiomas indoeuropeos. Sus diferencias encuentran explicación en la diferenciación racial cada vez mayor de sus representantes y en las influencias de naturaleza geográfica, climática, cultural y económica a las que estaban sometidos. A lo anterior se agrega que las influencias de culturas extranjeras se hicieron sentir en ambas filosofías de manera muy distinta. Para las elaboraciones de la metafísica hindú las concepciones de los pueblos del cercano Oriente (egipcios, babilonios, asirios, israelitas, persas, etc.) no constituyeron factores determinantes, mientras que, por otro lado, el mundo de representaciones de los drávidas y otros habitantes noarios de la tierra del Ganges carecieron de significado para Occidente.

Si consideramos la historia de la filosofía occidental y de la hindú, se nos presenta de inmediato entre ellas una notable diferencia. En la filosofía de Occidente se distinguen claramente tres períodos, mientras que en la India el curso del desarrollo conduce ininterrumpidamente desde el más lejano pasado hasta la actualidad. En Europa a la filosofía antigua le sucede la cristiano-medieval y a ésta la llamada «moderna». Con todo, estas tres fases no se reemplazan directamente una a otra, pues la filosofía antigua sólo concluyó con la clausura de la Escuela de Atenas (529 d.C.), mientras que la filosofía cristiana empieza en el siglo II con Justino Mártir y otros apologistas. Y, asimismo, la filosofía medieval se prolonga aún hoy día, aunque la filosofía moderna ya tiene sus predecesores en el Renacimiento y posee sus primeros representantes en Descartes y los empiristas ingleses. Pero lo característico para Occidente es que el período posterior no continúa únicamente el trabajo del período anterior, sino que sostiene que presenta algo completamente nuevo. Apenas una nueva etapa se ha impuesto, ya combate las realizaciones de la época anterior. Para el Cristianismo, el paganismo antiguo es una «superstición»; para los modernos, la escolástica es una «seudociencia». Pero en la India aún hoy día los Vedas y las Upanishads son textos sagrados provistos de autoridad, y las doctrinas de las escuelas filosóficas de la época antigua son todavía los textos básicos normativos, que se estudian y comentan. Así, la filosofía india se asemeja a la poderosa construcción de un templo, en la cual se deja subsistir los antiguos santuarios, aunque se los transforma mediante cambios en los detalles y mediante nuevas capillas; pero en Europa las antiguas construcciones son demolidas y luego sus piedras son utilizadas para levantar otras nuevas. La conducta de los budistas y jainas muestra cuán profundamente arraigado está este conservadurismo en la naturaleza india. Ambos, es verdad, combaten los Vedas y sus enseñanzas, pero ellos, después de haber fijado sus propios dogmas, los han desarrollado, atribuyendo a Buda o al Jina las teorías nuevamente establecidas. El acatamiento por parte de los indios de la tradición encuentra su expresión en el hecho de que la personalidad de los filósofos desaparece completamente detrás de los sistemas. Casi nada se sabe de sus biografías y lo que se informa acerca de ellos es intrascendente desde el punto de vista histórico, perdiéndose en la oscuridad de la leyenda. Para el indio sólo existe en cierta manera un número limitado de soluciones al enigma del mundo; en las épocas más diversas estas tentativas de solución son renovadas por distintas personas y modificadas en esta o aquella dirección. Por el contrario, en Occidente los pensadores individuales están en primer plano; cada uno de ellos cree haber encontrado por sí mismo la verdad;

sólo el historiador de la metafísica llama la atención sobre el hecho de que todos los sistemas, más o menos, puedan ser reducidos a un número determinado de tipos.

En estas circunstancias la historia de la filosofía india no se divide en períodos tan claramente delimitados como la de Occidente. Todos los ensayos para escalonar cronológicamente su desarrollo no son, por eso, enteramente satisfactorios. La división de Deussen en filosofía «védica antigua (1500 hasta 1000 a.C.), védica joven (1000 hasta 500 a.C.) y posvédica (desde 500 a.C.)» les concede a las doctrinas de la época más antigua, las cuales sólo pueden valer como etapas precursoras de la filosofía propiamente dicha, demasiado valor y deja fuera de consideración las transformaciones que han tenido lugar desde 500 a.C. hasta la actualidad. Más adecuado es distinguir los tres períodos siguientes: 1. la época védica (desde los primeros comienzos de la especulación filosófica hasta más o menos 550 a.C., época de la aparición de Mahâvîra y de Buda); 2. la época del surgimiento y elaboración de los grandes sistemas del Brahmanismo y Budismo (de 500 a.C. hasta más o menos 1000 d.C.) y 3. la época posclásica o hinduista, en la cual los antiguos sistemas son relegados a un segundo plano y, en su lugar, pasa a primer plano la metafísica del Vedânta ilusionista y de las sectas vishnuitas y shivaítas. Esta agrupación no es tampoco completamente satisfactoria, pues primeramente, al lado de las doctrinas védicas de la época antigua, se dieron otras respecto a las cuales no nos ha llegado ningún documento, y la filosofía védica también encontró expresión después del 550 d.C. en la composición de numerosas Upanishads. En segundo lugar, la filosofía de las sectas recibió una elaboración sistemática mucho antes del 1000 d.C., la cual no debe ser descartada como carente de importancia. Con todo, esta división se deja justificar por diferentes razones: el primer período debe su nombre al hecho de que los escritos védicos constituyen las únicas fuentes de que podemos sacar información. El segundo período está caracterizado por la lucha de las escuelas brahmánicas y budistas; el tercero, por el hecho de que, después de la desaparición del Budismo del continente indio, las formas de culto del Hinduismo constituyen el criterio de su fe para casi todos los indios no convertidos al Islam.

En los tres períodos el sánscrito es el idioma de la literatura filosófica y, con todo, existe una diferencia: en el período védico, el sánscrito era todavía un idioma vivo; en la época clásica, los dialectos indios llamados intermedios eran las lenguas de uso diario, dialectos estos que están tan cerca del sánscrito como el italiano del latín, pero que sólo incidentalmente son utilizados para fines literarios. En el último período nacen, al lado de la literatura en

sánscrito cultivada todavía por los eruditos, literatura en idiomas indios llamados nuevos, los cuales, en el vocabulario y en la sintaxis, revelan influencias no arias. Así, se muestra también en la India una evolución lingüística, pero ella no corresponde a aquella que se da en Occidente, donde la antigua filosofía utilizó el griego; la medieval, el latín y la moderna, preferentemente, los idiomas modernos como medio de expresión.

PRIMERA PARTE

EL DESARROLLO HISTÓRICO

This page intentionally left blank

Observaciones previas

La historia de la filosofía india tiene dos ventajas sobre la filosofía occidental: primeramente, sus comienzos se dejan seguir hasta una época de la cual no ha llegado hasta nosotros en Europa ningún documento literario y, en segundo lugar, tiene un carácter impersonal objetivo, en cuanto que presenta una historia de ideas y sistemas filosóficos que corren unos al lado de otros y surgen unos de otros, mientras que las formas personales de cada uno de los pensadores pasan al fondo. Por eso se deja exponer fácilmente, en corto espacio, sinópticamente, de forma que no es posible tratándose del intrincado camino que siguió el destino de la filosofía europea. La carencia de datos cronológicos precisos hace imposible, por otro lado, una cronología exacta, de modo que la fecha de composición de muchas de sus obras más importantes no puede ser determinada con precisión, ni siquiera en lo que respecta al siglo. No es factible, en estas circunstancias y en el actual estado de la investigación, dividir el curso de su desarrollo en pequeñas secciones de tiempo, y debo por eso contentarme con tomar, como principio de división, la extensión de 250 años. Este espacio de tiempo puede parecer, juzgado por circunstancias europeas, extraordinariamente largo, pero tiene por lo menos la ventaja de que en la ordenación de las obras, respecto a las cuales la ubicación temporal aún hoy vacila entre varios siglos, no se deslizan muchos errores, que tendrían que ser corregidos cuando se fije en el futuro una cronología más exacta.

Esta exposición intenta proporcionar, lo más sucintamente posible, las ideas fundamentales en la sucesión cronológica de su aparición; todos los detalles acerca de las diversas doctrinas serán tratados adecuadamente sólo en la segunda parte principal. En vista de que en la sección de los grandes sistemas doctrinarios la filosofía pre-

sistemática y la que se encuentra bajo las influencias islámica y occidental no podían encontrar ubicación, la época anterior a 750 a.C. y la posterior a 1600 d.C. han sido tratadas sólo en este lugar y de forma algo más detallada.

I
EL PERÍODO VÉDICO

1. La época de los himnos a los dioses (hasta ± 1000 a.C.)

Las informaciones más antiguas acerca del pensamiento filosófico de los indoarios se encuentran en el *Rig-Veda* y *Atharva-Veda,* dos colecciones de himnos a los dioses y cantos mágicos, destinados al uso del culto y compuestos en sánscrito arcaico. Ambos textos contienen, en la forma en que han llegado hasta nosotros, fragmentos de antigüedad muy variable. Las opiniones acerca de la época de su nacimiento difieren grandemente entre sí. La apreciación más verosímil admite que, en su parte principal, esos textos van más allá del año 1000 a.C., pero no se puede determinar si los poemas más antiguos fueron compuestos en 1250, 1500, 2000 a.C., o aun antes.

La cosmovisión que se encuentra expresada en estas composiciones lleva la marca de la forma de pensamiento mítico-mágico que se puede descubrir aún hoy día entre los pueblos llamados primitivos. El significado único que tiene el Veda para la historia del espíritu humano radica en que aquí encuentran su expresión literaria representaciones que se han perdido en otros pueblos, por cuanto no fueron fijadas y, por eso, no fueron integradas en la tradición. Característico de este pensamiento es que la división, que hoy día nos parece obvia, entre animado e inanimado, personas y cosas, sustancias y cualidades, espíritu y materia, abstracto y concreto, no existe para ese pensamiento, y que la conexión de lo que acaece es concebida de una forma que no puede ser identificada con la nuestra[1].

---

[1] Numerosos textos justificativos en Von Glasenapp, *Entwicklungsstufen des indischen Deskens,* págs. 9 y sigs.

Es, por lo demás, natural que una situación tal haya existido en el comienzo de toda evolución filosófica: cuando el hombre en el curso de su larga historia llegó al punto de dedicarse a la reflexión sobre la naturaleza del mundo, para él fue lo inmediato explicarse la realidad vivida por él según la analogía de sí mismo. Todo lo que ejercía algún efecto sobre él lo consideraba, por esa razón, como algo material: las fuerzas y pasiones, que moran en él, pero que también pueden dejarlo, son sustancias que penetran en él y salen nuevamente de él; las direcciones del espacio y las estaciones del año, los cantos y los actos del sacrificio, la vida y la muerte, tienen, todos ellos, una existencia independiente de él; son realidades autónomas, como él mismo. Así como los niños en los primeros años de vida no diferencian claramente lo que, dentro del mundo que los rodea, tiene una voluntad independiente de lo que no la tiene, así también en esta etapa las representaciones de animado e inanimado se confunden entre sí: la casa, las armas, el tambor de guerra, son por tal razón considerados como seres personales, en los que uno puede influir mediante la palabra, como si se tratara de los hombres con los que uno habla. Puesto que todo lo que es está representado todavía como una sustancia, las únicas categorías con las cuales se puede trabajar aquí son «tosco», es decir, visible, y «fino», es decir, invisible usualmente para nuestros sentidos. Todo lo espiritual, todo lo abstracto, tiene, por consiguiente, una existencia material como aquello que nosotros llamamos material o concreto, sólo que se manifiesta en una forma diferente, como un fluido fino.

Puesto que el hombre está destinado a mantenerse en la lucha por la vida, utilizando el mundo que lo rodea para sus fines y realizando, en su momento oportuno y en vista de efectos que han de tener lugar ulteriormente, acciones que puedan serle útiles o que alejen un mal que es de esperar, se vio obligado a tener en cuenta la sucesión de causa y efecto. Desde el punto de vista del pensamiento arcaico, él sólo podía ver en los incomprensibles procesos del curso del mundo y de la vida del hombre efectos de la acción de poderes sobrenaturales, cuya voluntad él se esfuerza en dirigir, mediante oraciones, conjuros, oblaciones, de acuerdo con sus intereses. Así, su concepción de la causalidad está dominada completamente por ideas mágicas, que le ofrecen una explicación de lo que sucede en el mundo material, así como del incomprensible gobierno del destino y de todos los acontecimientos que él no llega a comprender.

Todo pensamiento filosófico comienza con el esfuerzo por reducir la multitud infinita de manifestaciones a un número limitado de cosas. Los fenómenos que se asemejan entre sí, o entre los cuales se piensa que se puede establecer algo común, son considerados como

formas particulares de una sola e idéntica entidad. Cada fuego es una manifestación parcial del dios del fuego Agni; cada fiebre, una manifestación parcial de un demonio de la fiebre. La tendencia a la reducción va más lejos aún. Se creía que se podía asimilar cosas completamente diversas para nuestra manera de sentir: el ojo que ve al sol es una parte del sol; el aliento, una parte del viento divino que circula a través del mundo; la palabra que es emitida por la lengua, una parte del fuego que se manifiesta en llamas que se elevan en forma de lenguas. Si el número de las entidades consideradas existentes resulta limitada por estas identificaciones (las cuales, con todo, no son completamente las mismas en las diversas épocas y en las diferentes composiciones), la concepción predominante es un pluralismo: existe una multitud de sustancias vivas, las cuales actúan unas con otras y unas contra otras, y cuyas partes penetran unas en otras o se sueltan unas de otras. Con todo, el pensamiento no ha llegado a admitir algunas entidades últimas eternas como almas espirituales o átomos materiales, mediante cuya unión o separación el proceso cósmico está determinado, sino que existe una cantidad inabarcable de seres que se influyen mutuamente. Cuando un ser posee una cualidad, eso quiere decir que otro ser está adherido a él mediante sus manifestaciones parciales. El dolor de cabeza y la tos entraron en el enfermo; la esterilidad que afecta a una mujer puede ser alejada de ella mediante un hechizo. La armonía y la discordia son colocadas en alguien mediante manipulaciones mágicas, y se saca de él la gloria o la culpa, etc. En vista de que a la época védica le faltó la necesidad de una fijación sistemática de su imagen del mundo y nosotros podemos reconstruir esa imagen sólo de las observaciones incidentales que aparecen en los himnos, que son la producción del pensamiento de poetas separados entre sí por siglos, no se puede esperar una aplicación constante y coherente del pensamiento antes indicado; muchas preguntas que nosotros, los hombres de hoy día, plantearíamos a los pensadores de aquella época no habían entrado todavía manifiestamente en su horizonte, y contradicciones que se nos presentan en su imagen del mundo no fueron sentidas como tales por ellos.

El hombre es considerado en medio de esta multitud de sustancias vivas como un ser en el cual, mientras permanece en la tierra, se han introducido manifestaciones parciales de diversas divinidades (Sol, Fuego, etc.). En el momento de la muerte éstas lo abandonan y se reúnen con sus formas primordiales (dios del sol, dios del fuego). Subsiste, con todo, la esencia propia del muerto, un doble de su forma corpórea, hecho de materia sutil y con la naturaleza de una sombra. Este álter ego es, en verdad, sólo una imagen sin fuerzas del difunto cuando vivía; pero, como no se da una sustancia com-

pletamente carente de vida, está dotado de una cierta capacidad para pensar, sentir, querer y actuar. En posesión de estas funciones disminuidas él puede, como un fantasma, vagar en el mundo, por lo menos en las cercanías de su hogar anterior, pero puede ser puesto en condiciones de ingresar en el mundo celestial. Para estar aquí en posesión de una vida plena, las facultades corporales y espirituales que él dejó le deben ser nuevamente reintegradas, lo que puede tener lugar por el poder de seres sobrenaturales o con la realización de ritos sagrados por parte de los que le sobrevivieron.

Por mucho que la imagen védica del mundo sea diferente del sistema filosófico, en un aspecto concuerda con él: en la aceptación de una ley cósmica, que se manifiesta con fuerza incontenible en la naturaleza, en la moralidad y en el culto. Este *rita* (literalmente, «orden») es aquello que lleva a una cooperación armónica a las numerosas fuerzas de la existencia y posibilita el mantenimiento de los ordenamientos morales y rituales. Como todos los conceptos de esta época, aparece a veces como una potencia impersonal, a veces como un ser dotado de rasgos personales. En muchos himnos es celebrado como el principio cósmico más alto, del cual dependen los dioses; en otros, es designado como el medio con cuya ayuda los dioses Varuna y Mitra mantienen en orden el mundo. Así, se manifiestan aquí ya en germen las dos concepciones que combaten entre sí en toda la filosofía ulterior: la opinión de que el mundo es regido por una ley impersonal, a la que también los dioses obedecen (Budismo, Jainismo, Mîmânsâ, Sânkhya clásico) y la concepción de que un ser personal dirige el proceso del mundo mediante una ley que proviene de él.

La unidad del proceso del mundo, que se manifiesta en el orden inquebrantable que rige en el cosmos, les sugirió a muchos pensadores la pregunta por una unidad del fundamento del mundo. En medio de las especulaciones llenas de contradicciones acerca del surgimiento del mundo, se distinguen las que enseñan que aquél surge de un principio último. El más grandioso de los himnos dedicados a la creación del mundo es el célebre himno 10.129 del *Rig-Veda:* ciertamente, la producción madura de un gran poeta de época tardía. Aquí se expone que, antes de que existiesen el ser y el no ser, sólo existía el Uno, que por su propia fuerza respiraba sin aire en medio de un vacío indeterminado que lo envolvía. En este Uno surge mediante un acaloramiento (tapas, es decir, la «meditación» del asceta de época ulterior que se absorbe en su pensamiento) el deseo amoroso *(kâma);* éste tiene como consecuencia la división del Uno en un principio masculino y femenino, con cuyo acoplamiento surge el mundo de la multiplicidad. En las estrofas finales el poeta expresa la opinión de que nadie puede decir algo

acerca de la creación de los seres individuales *(visrishti),* incluso los dioses no sabrían decirlo, ya que ellos mismos surgieron gracias a esa creación; el guardián *(adhyaksha)* que mora en el más alto cielo sería el único que podría saber sobre la creación individual, pero tal vez él tampoco sabe.

En otro himno tardío (Rv. 10.90) se pone en relación con el sacrificio el antiguo mito de Ymir sobre el gigante primordial, de cuyos miembros surgen las partes constitutivas del mundo, los animales, los hombres y los dioses. Mientras que tres cuartas partes del *purusha* (literalmente, «el hombre primordial») permanecen en el cielo como lo inmortal, una cuarta parte se transforma en el mundo. Luego, en una forma contradictoria para nuestros conceptos, se describe cómo los dioses ofrecen al *purusha* como sacrificio en honor del *purusha,* y cómo del *purusha* muerto como animal sacrificatorio surgen los himnos y fórmulas del Veda, los animales, las castas de los hombres y los dioses del universo, así como la atmósfera, el cielo, la tierra y las regiones del espacio. La idea básica de este himno anticipa un pensamiento que siempre renovado ha ocupado a la metafísica india en todo el curso ulterior del tiempo: la divinidad, que es una y que existe verdaderamente, es al mismo tiempo trascendente al mundo e inmanente en él; el mundo, por su lado, con todo lo que existe en él, es una transformación del Uno eterno.

Si en este himno y en otros prevalece la idea de que la multiplicidad era originariamente una unidad, en otros se expresa la opinión de que aun ahora es todavía una unidad en cuanto que una esencia divina es su fundamento; Rv. 1.164 habla del Uno como eje del mundo y padre y rey del universo y, en expresiones similares, otros himnos alaban al señor del mundo, que ellos identifican en una forma henoteísta ora con un dios, ora con otro[2].

Así se hace presente en el *Rig-Veda,* al lado de la concepción pluralista del mundo, la concepción unitaria que cree ver en la pluralidad una unidad última.

2. La época mística del sacrificio (±1000 hasta ±750 a.C.)

Mientras que la mayor parte del *Rig-Veda* parece pertenecer todavía a la época en que los arios, que habían inmigrado a la India a través de los desfiladeros montañosos del noroeste, estaban establecidos aún en la cuenca del Indo, los himnos del último de los diez libros del *Rig-Veda,* la mayoría de los himnos mágicos del

[2] V. Glasenapp, *Die Religionen Indiens,* pág. 73.

Atharva-Veda y las fórmulas sacrificiales del *Yajur-Veda* nos llevan a un período en el cual los arios extienden su soberanía hacia el este y se establecen, como una estirpe de señores de casta alta, en medio de una población de otra raza esclavizada por ellos. En la época de los textos de los Brâhmanas, más o menos desde 1000 a.C., la sede principal de las tribus arias es la planicie fértil y calurosa del Ganges, y aquí se desarrolló aquel peculiar sistema religioso-social, que se caracteriza por la estructura de las castas y por la primacía, fundada en esa estructura, de la privilegiada y hereditaria clase de los brahmanes. La posición de monopolio, que reclaman los brahmanes, en lo que se refiere a la vida religiosa y, con ello asimismo, en lo que se refiere a la vida del culto y a la vida espiritual, se expresa, en la forma más nítida, en la literatura que nos ha llegado de aquella época. Se trata exclusivamente de una literatura ritualista, de textos que tienen que ver con la ciencia sagrada del sacrificio, como lo indica su nombre «Brâhmana». En estas obras los sacrificios, que los sacerdotes debían realizar, son descritos con todo detalle, pero, al mismo tiempo, también se les estudia en su significado simbólico y en relación con la recompensa que se puede esperar con su ejecución. Pues ahora no son los dioses, sino el sacrificio, lo que constituye el punto central del pensamiento religioso. El sacrificio se ha convertido ahora, de un medio para conseguir un determinado fin, en un fin de sí mismo; ha sobrepasado tan completamente su destino originario que está ubicado en el centro de toda especulación y de toda actividad religiosas, de modo que los dioses han sido degradados y convertidos en fuerzas sobrenaturales de las cuales se sirve el sacerdote, que domina la ciencia del sacrificio, para alcanzar los fines más variados. La creencia en el poder del sacrificio va tan lejos que el «Brâhmana de los cien caminos» afirma incluso (2, 3, 1, 5): «El sol no saldría si el sacerdote no ofreciese en la madrugada el sacrificio del fuego.»

Está claro que obras como éstas, en las cuales el rito reclama el interés principal, nada tienen que hacer, de forma inmediata, con la filosofía como tal. Con todo, son los *Brâhmanas* una fuente importante para la prehistoria del pensamiento metafísico en la India. Pues en ellos la cosmovisión de la época de los himnos experimenta su consecuente desarrollo en el sentido de una abstracción y síntesis cada vez mayor. Es cierto que aquí no se da todavía ningún sistema propiamente dicho, y las ideas individuales coexisten unas al lado de las otras sin una conexión visible, pero, con todo, aparece en estos voluminosos textos de sutil mística sacrifical una cierta rudimentaria habilidad con miras a la expresión, lo que debe ser considerado como una lejana anticipación de las exposiciones bien pensadas y coherentes en sí de época ulterior.

La concepción de la época de los himnos, de que en el mundo actúan conjuntamente una pluralidad de sustancias vivas que no pueden ser ya analizadas, constituye la base de la imagen del mundo de los *Brâhmanas*. El número de las sustancias, que son mencionadas, es mucho más grande que en la época más antigua, ya que el ritual, que se ha complicado ilimitadamente, ha agregado numerosas hipóstasis tomadas del dominio de lo sagrado: utensilios del sacrificio, metros de versos, procedimientos que tienen significado en el marco del sacrificio, aparecen como fuerzas de la existencia, que llenan el mundo, frecuentemente dotadas de forma personificada. Así, de acuerdo con el Jaiminîya Brâhmana, 1, 182, los dioses ven una determinada melodía. Ésta se convierte en caballo y lleva a los dioses al cielo. Dignos de atención son los esfuerzos por reunir en grupos a estos elementos ilimitadamente numerosos de la existencia, para lo cual, frecuentemente al capricho del momento, era lo determinante, y no las consideraciones lógicas, como ocurre también en las identificaciones fantásticas, que equiparan las más diversas manifestaciones del cosmos y de la vida humana con las partes aisladas de la liturgia del sacrificio, etc. Desarrollando las antiguas representaciones, los *Brâhmanas* se ocupan en establecer claramente las partes constitutivas del hombre. Se encontró la adecuada fórmula, para la diferenciación de lo visible y de lo invisible en él, en las expresiones *rûpa* («forma») y *nâma* («nombre»); bajo el término «nombre» se entendió primeramente la denominación indisolublemente ligada al individuo de acuerdo con antiguas creencias mágicas; después, sobre todo, lo sensorialmente no perceptible que existe en él. Frecuentemente se indica como factores que condicionan el proceso vital, mientras están en el cuerpo, a cinco: pensamiento *(manas),* palabra, respiración *(prâna),* vista y oído. Entre ellos la respiración es considerada con frecuencia como la fuerza vital central, de modo que estos cinco elementos de vida son designados, de acuerdo con ella, como *prânas*. Estos cinco *prânas* son presentados como las cinco partes constitutivas inmortales del hombre, ya que ellos, contrariamente a las cinco partes constitutivas mortales (pelo, piel, carne, huesos, médula), en el momento de la muerte, no quedan como restos. Son considerados, por eso, como «divinidades», que se introdujeron en el hombre y que, en el momento de la muerte, regresan a sus formas originarias (luna, fuego, viento, sol, direcciones del espacio), para ser devueltas en su caso al hombre que murió y resucita en el cielo. Las concepciones acerca del mundo celestial, que se vislumbra como recompensa para los buenos, por sus sacrificios y sus acciones pías, y para los héroes muertos en el campo de batalla, experimentan una transformación decisiva, en cuanto que aparece la opinión de que puede agotarse la

fuerza de las consecuencias de las buenas acciones y que es posible morir en el más allá. Esta remuerte no es un aniquilamiento final, sino que tiene como consecuencia un nuevo nacimiento en el más allá; de ocasionales indicaciones parece deducirse que también se tenía por posible, en determinadas circunstancias, un renacer en este mundo —una idea que preparó la ulterior doctrina de la transmigración de las almas. También las concepciones acerca del destino de los malos experimentaron una elaboración en los *Brâhmanas*. Mientras que en los himnos no se da ninguna ocasión para ocuparse detenidamente de estos problemas, y bastaba con arrojar a los malos a una tiniebla sin fondo o a un calabozo bajo tierra, ahora se describe los castigos de los malvados en prisiones bajo tierra[3]; con todo, este tema no ocupó tan poderosamente la fantasía india de entonces como fue el caso después.

A una doctrina que admite una multitud de sustancias, le es necesario aclarar en qué relación ellas están entre sí. Encontramos por eso en los *Brâhmanas* numerosos pasajes, en los cuales esta cuestión es dilucidada. Como en los himnos, se expresa que muchos elementos de la existencia son partes de un todo más grande: la muerte, que se presenta dividida en innumerables seres, es en realidad sólo un dios imperecedero y sobrenatural, que se multiplica para aparecer en todo lugar en que alguien debe morir. Por el hecho de que muchos dioses están conectados con numerosas manifestaciones terrestres, el número de las entidades, que se dan como formas originarias trascendentes, es notablemente limitado. Las fuerzas de la existencia, que existen independientemente la una de la otra, se sostienen mutuamente, como el cielo y la tierra, o se sustituyen la una a la otra, como el día y la noche. Mediante la reunión de dos factores se produce algo nuevo: el cielo y la tierra producen la lluvia. Si aquí tenemos una lejana anticipación de las teorías que hacen surgir algo nuevo mediante la cooperación de dos cosas, en otras partes se nos presenta la «teoría de la evolución», que hace surgir de lo más fino lo más grueso, mediante un proceso de la condensación (por ejemplo, en la serie: agua, espuma, barro, arena, guijarros, piedra, tierra, oro). Se admite la aparición de nuevos factores sobre la base de condiciones regulares, cuando se dice: la primavera enciende las estaciones, éstas producen las plantas, etc. Aquí se pone énfasis en la causa *(hetu)* como lo significativo, al igual que después en el Budismo.

---

[3] *Shatapatha-Brâhmana*, 11, 6, 11; *Jaiminîva-Br.*, 1, 42; Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*, pág. 78.

A esta concepción radical-pluralista se le opone una concepción monista, la cual, edificando sobre la primera, trata de llegar a un último fundamento del mundo. En numerosos mitos de naturaleza muy diferente entre sí se expone que Prajâpati, el «Señor de las criaturas», «emitió» de sí el mundo. La palabra para crear (raíz, *sarj*) significa propiamente: «lanzar, verter, enviar». Generalmente en estos pasajes se narra que Prajâpati practica «tapas», es decir, se acalora (automortifica) y entonces de sí mismo deja salir el mundo o lo fabrica midiéndolo *(nir-mâ)*. La concepción predominante es así aquélla surgida de una emanación del todo de la divinidad, no la creación a partir de la nada o de una materia primordial que existe al lado del creador. Asimismo se dice que el creador se agotó tanto con su trabajo que se siente vacío y de nuevo debe ganar fuerzas. El rol de Prajâpati es muy diferente en los diferentes pasajes. A veces es, en un sentido teísta, sólo el creador, pero parece que no se preocupa[4] más por su obra; otras veces se le atribuye también el ordenamiento de las formas de vida de los diversos seres[5], y finalmente aparece también como el padre que ayuda, que aconseja a los seres en sus necesidades y los apoya[6]. La forma de Prajâpati ha preocupado constantemente al pensamiento sacerdotal, pero no ha llevado nunca a un monoteísmo viviente, sin duda porque él era muy abstracto para poder competir con las figuras que después surgirían de Vishnu, Shiva, etc.

Si Prajâpati aparece en muchos mitos como creador del mundo y dios supremo, así también en otros se dice que él surgió sólo con ocasión del comienzo del mundo, y se dan, como fundamento primordial de todo ser, otras entidades divinas, como las aguas primordiales, o fuerzas abstractas de la existencia, como el no ser o el ser o el pensamiento[7]. Cosa común a todas estas cosmogonías es que ellas hacen surgir, unos de otros, todos los grandes elementos de todo ser, el año y las direcciones del espacio (también el tiempo y el espacio), los cinco factores de la vida y muchos más.

La búsqueda por un principio último del mundo encontró, con el transcurso del tiempo y en medida cada vez mayor, su satisfacción en dos conceptos, que ya habían aparecido en época anterior, pero que ahora pasan más a un primer plano, para convertirse en el período siguiente en el A y Ω de toda especulación: en los conceptos de *Brahma* (neutro, forma radical *brahman)* y *Âtman*. La palabra *brahma* designa la palabra sagrada del Veda, la fórmula mágica plena de eficacia, la fuerza, que se encarna en esa fórmula y,

---

[4] *Shatapatha-Brâhmana*, 9, 5, 12.
[5] Ibíd., 2, 4, 2, 1-6.
[6] Ibíd., 8, 4, 1, 4.
[7] Ibíd., 10, 5, 3, 1 y sigs.

finalmente, la potencia sobrenatural que está en la base de todo sacrificio y constituye la sustancia primordial de todo ser[8]. El *Âtman,* relacionado etimológicamente con la palabra alemana *Atem* («aliento»), es el núcleo de toda personalidad, aquello que queda de ella cuando se aleja de sí todo lo occidental, su «verdadero sí-mismo». Estos dos conceptos, que provienen de diferentes dominios del pensamiento, son identificados ya en algunos textos de los *Brâhmanas.* Con la afirmación de esta identificación: «el *Brahma* es el *Âtman*» se alcanza el pensamiento fundamental que constituye, en variaciones siempre nuevas, el tema capital de las *Upanishads.*

3. La época de las *Upanishads* (±750 hasta ±550 a.C.)

Las *Upanishads* («Enseñanzas secretas») son tratados filosóficos que afirman ser obras anexas a los cuatro Vedas, en igual forma que los *Brâhmanas,* y, por consiguiente, al igual que éstos, se considera que pertenecen a la revelación sagrada *(shruti).* Su número es muy grande, ya que textos de esta naturaleza fueron compuestos hasta en el Medievo. De las numerosas *Upanishads* que nos han llegado, nos ocupamos aquí sólo de las más antiguas, las cuales se conectan inmediatamente con los textos *Brâhmanas* y pertenecen a la primera mitad del primer milenio a.C. Son obras en prosa con sólo unos pocos versos intercalados, donde los más variados problemas unas veces son expuestos de forma inmediata y otras veces son dilucidados mediante discusiones entre diversas personas. Entre las personas que toman parte en la discusión aparecen, al lado de sabios *brâhmanes,* también reyes, miembros de la nobleza guerrera e, incluso, *shûdras* y mujeres. El objeto de las investigaciones es muy variado. Al lado de pasajes en los cuales, completamente en la forma de los *Brâhmanas,* el sacrificio es relacionado, mediante extrañas identificaciones y etimologías, con manifestaciones cósmicas, existen otros que subordinan al conocimiento filosófico todo lo relativo al culto, considerándolo como un «conocimiento inferior». Ocupan un gran lugar especulaciones en las cuales se trata de las diferentes fuerzas de la existencia y de los factores de la vida, y esas fuerzas y esos factores son puestos en relación mutua, como sucedía también en los *Brâhmanas.*

Pero la tarea principal de los textos más importantes, que se encuentran reunidos en las *Upanishads,* es otra: la exposición de una

[8] Brihadâranyaka, 3,2,13 *(Religionen Indiens,* pág. 106). Contra la opinión dada aquí, sostenida también por Deussen, *Sechzig Upanishads,* pág. 433, y H. Jacobi, *Entwicklung der Gottesidee,* pág. 9; F. O. Schrader, *ZDMG,* núm. 96, 1942, págs. 373 y sigs.

doctrina de la unidad del todo, doctrina para la cual *Brahma* o el *Âtman* son la esencia última del mundo en su totalidad y de cada ser particular. Estas secciones, en las cuales una mística profunda encuentra, en comparaciones a veces cargadas de sentido, una expresión tan vívida como exaltada, en donde radican la fama de las *Upanishads* y, al mismo tiempo, su importancia para la historia del espíritu, son el fundamento sobre el cual, hasta hoy día, están construidos todos los sistemas que se llaman *Vedânta;* mediante este nombre dan a entender que ellos consideran las *Upanishads,* que están al final del Veda y al mismo tiempo constituyen su coronación, como la base con autoridad de su metafísica. En vista de que después se tratará detalladamente del *Vedânta,* es innecesario ocuparse en este lugar, más a fondo, de la teosofía monista de las *Upanishads.*

En las *Upanishads* se nos presenta un nuevo elemento que se tornó de importancia decisiva para todo el desarrollo ulterior del pensamiento indio: en ellas aparece por primera vez la enseñanza de que el hombre, después de su muerte, en razón de los actos *(karma)* que llevó a cabo en su vida, renace en este mundo en una nueva forma. La concepción de que la acción de un hombre determina su destino después de la muerte fue tan común entre los arios como entre otros pueblos antiguos, y la creencia de que ocasionalmente un hombre muerto puede aparecer nuevamente en este mundo bajo la forma de un pájaro o de un hombre no les fue extraña. Pero la creencia de que las acciones de una existencia condicionan forzosamente una nueva existencia constituye algo nuevo, cuyas causas más profundas yacen aún en la oscuridad. ¿Llegaron los antiguos sabios independientemente a esta idea o la tomaron de la cultura prearia de la India? Ninguna de estas dos posibilidades se deja corroborar mediante pruebas, ya que la doctrina de la reencarnación no tiene en la literatura védica más antigua ninguna anticipación directa, y nosotros sólo conocemos pensamientos aislados que, elaborados y combinados entre sí, podían tal vez llevar a esa doctrina. Por otro lado, hasta ahora, nada sabemos de las concepciones acerca de la inmortalidad que tenía la población prearia de la India, de modo que derivar la teoría de la reencarnación de esas concepciones es sólo una suposición. Es, ciertamente, una carencia esencial de la historia espiritual de la India el hecho de que todas las fuentes literarias, que hasta ahora están a nuestra disposición, hayan sido compuestas por arios, mientras que no existen documentos escritos para los otros componentes de la cultura clásica del continente del Ganges.

La aparición de la doctrina de la reencarnación produjo en el pensamiento filosófico un cambio de profundas consecuencias. Ante

todo, a causa de esa doctrina, se tornó caduca la antigua concepción de que el muerto perdura más allá de la muerte, como una esencia sutil de la forma corpórea que poseía mientras vivía. Ahora se debía más bien admitir que lo inmortal en el muerto podía asumir una forma completamente nueva (por ejemplo, un hombre, la de una mujer o de un animal), de modo que ya no se podía considerar como algo constante justamente a aquello de él que, de acuerdo con el Veda, subsiste cuando su cuerpo penetra en la tierra, su facultad de ver en el sol, su pensamiento en la luna. Aquello del muerto que pasa de él a la nueva existencia se deja determinar de modo diverso. O bien se podía adelantar la teoría de que no se da ningún residuo personal que se encarna nuevamente, ya que perece la forma corpórea pasajera, sustrato de la personalidad, en la cual se habían incorporado hasta entonces todos los elementos de vida. De acuerdo con esta opinión, sólo subsisten las acciones del muerto y ellas son las causas exclusivas de que factores de vida se reúnan para constituir un uevo ser individual. O bien se podía sostener la opinión de que algo individual, imperecedero, por consiguiente un alma, subsiste del muerto, después de la disolución de su forma corpórea y después de que los factores de vida lo han dejado, y que aquello constituye el núcleo del nuevo ser individual.

La primera de estas dos teorías, la cual admite únicamente al *karma* como vínculo de unión entre el muerto y el nuevo ser que nace, se encuentra en las *Upanishads* sólo en un pasaje oscuro y discutido. Según este pasaje, en el momento de la muerte las partes constitutivas individuales del muerto se introducen en el correspondiente elemento cósmico (el aliento en el viento, el pensamiento en la luna, el Sí-mismo en el espacio, etc.), pero su acción *(karma)* hace que el muerto renazca como un ser bueno o malo. Es esta concepción la que, filosóficamente profundizada y elaborada, alcanzó después en la doctrina budista del *karma* una gran importancia.

La enseñanza de Yâjnavalkya (Brihadâranyaka 4,3,1 y sigs. y 4,4,1 y sigs.) le está cercana. Ella no acepta ningún alma individual, imperecedera, simple, la cual pasa de existencia en existencia, sino que ve el núcleo más profundo de un ser individual en su verdadero Sí-mismo *(âtman)* que es idéntico al Sí-mismo del todo. El *karma* de una persona que muere es la causa de que el Sí-mismo individual, cuando ha penetrado en el Sí-mismo cósmico, no pueda permanecer en él, sino que debe asumir siempre nuevamente una forma parcial individual.

El cambio de la concepción de un álter ego del muerto poseedor de la forma corpórea del difunto en la de un alma, que se considera hecha de una materia sutil, se nos hace presente en la «enseñanza de

los cinco fuegos»[9], que se esfuerza sobre todo por conjugar la nueva teoría de la reencarnación con las concepciones de los *brâhmanas* acerca de la subida del muerto al cielo. Según esa enseñanza, aquellos que, en razón de su *karma*, deben reencarnarse llegan, después de haber atravesado diversas estaciones de paso, a la luna, en donde ellos gozan la recompensa de sus buenas acciones por un tiempo limitado. En seguida regresan por el mismo camino, a través de diversas etapas intermedias, a la tierra. Como lluvia llegan a las hierbas y penetran en el semen de un ser, que los transmite en la matriz que les corresponde.

Las teorías diferentes en sí de la doctrina del *Âtman* y de la doctrina de los cinco fuegos fueron amalgamadas una con otra, de modo muy variado, en los ulteriores sistemas del *Vedânta*.

Los textos más antiguos de las *Upanishads* no hacen todavía ninguna distinción de principio entre lo que nosotros designaríamos como animado e inanimado. Completamente en el estilo de los *Brâhmanas* se dice en la Chândogya 6, 2, 3: «El ser tomó la decisión: quiero ser múltiple, quiero propagarme, y dejó salir de sí el calor. El calor pensó lo mismo y produjo de sí el agua», etc. De forma consecuente, los elementos primordiales así surgidos son designados como divinidades *(devatâ)*. Esto corresponde a la constatación hecha por los psicólogos de que los niños, en sus primeros años de vida, toman todo por animado. Pero, así como los niños, cuando crecen, comienzan a trazar una línea divisoria entre lo animado y lo inanimado, así también los pensadores de la Antigüedad, poco a poco y por etapas, llegaron al conocimiento de que lo orgánico y lo inorgánico pertenecen a diferentes categorías de la realidad. También la forma más antigua de la teoría del alma, tal como nos es conocida por la doctrina de los cinco fuegos, no ve todavía en las almas hechas de material sutil que transmigren algo diferente, en principio, de los elementos cósmicos, en los cuales penetran; por eso dice la Brihadâr 6, 2, 16: «Cuando las almas llegan a la luna, se convierten en alimento y, como tal, son comidas por los dioses, etc.». Pero, finalmente, la elaboración más amplia de la idea de que mónadas personales pueden establecerse temporalmente en elementos de la naturaleza hizo que se pudiese desarrollar la concepción de que entidades dotadas de una voluntad independiente son algo diferente de las cosas móviles en las cuales penetran.

La concepción, corriente en filosofía escolástica europea, del llamado dualismo antropológico —que el cuerpo es materia inerte y las almas, mónadas espirituales, simples e inmateriales— es com-

---

[9] Châdogya, 5, 3, 10; Brihadâranyaka, 6, 2.

pletamente ajena a esta época. Ciertamente, el portador de lo personal en un ser individual es el *purusha*, es decir, el «hombre en el hombre», del tamaño de un pulgar, que mora en el corazón y es más sutil que el cuerpo, pero él es considerado como algo sutilmente sustancial. Pero lo mismo cabe decir de las facultades de ver, oír, pensar; también éstas son algo hecho de materia fina si se unen con el alma para servirle de órganos del conocimiento. No se unen dos cosas diferentes *toto genere*, que no puedan ser derivadas de un fundamento común (el *Brahma*). Las *Upanishads* más antiguas no conocen por eso aún una oposición de principio entre espíritu y materia. Incluso, cuando en la enseñanza acerca del *Âtman* de *Yâjnavalkya* se designa a la conciencia como el verdadero Sí-mismo, como el núcleo espiritual del hombre, éste no es algo que exista por sí, completamente distinto de todo lo otro, sino algo que es más fino y más íntimo que todo lo demás y del cual, por consiguiente, surgió lo material en un proceso de condensación. Sólo poco a poco, a partir de las concepciones de que existe un último e imperecedero sustrato de la personalidad, un alma individual, y que la última esencia de la misma es algo espiritual, se desarrolló la opinión de que el hombre está compuesto de dos partes constitutivas, las cuales, de acuerdo con su cualidad y con la forma de su actividad, son completamente distintas entre sí. Los sistemas dualistas, que vendrían después, dejan percibir claramente cuán indecisas eran las fronteras entre lo que era considerado como espiritual y no espiritual. Para unos, las almas son entidades que piensan, sienten, desean y actúan; para otros, son, según su naturaleza, sólo conocimiento puro, mientras que el pensamiento, el sentimiento y la voluntad, así como cualquier actividad, son ajenos a lo espiritual y son atribuidos únicamente a sustancias-fuerzas que, según su naturaleza, carecen de inteligencia *(jada)*.

Si, al reemplazar la antigua concepción del doble, que subsiste después de la muerte bajo la figura del muerto, por la concepción de mónadas espirituales, se había llegado a admitir que un ser individual peculiar mora en el cuerpo de los hombres y de los animales, la generalización de esta idea era algo que quedaba muy cerca. Si antes se había visto en el sol, en el fuego, etc., a un dios o a una manifestación parcial del mismo, ahora se consideraba el sol físico como el cuerpo de un ser personal que habitaba en él, las llamas individuales como las manifestaciones visibles de un dios del fuego que, él mismo, mora en lejanías sobrenaturales. Este proceso de liberación del dios del sustrato natural, que originariamente le era idéntico, llevó finalmente a considerar que los dioses sólo tienen las funciones de protectores, que realizan la vigilancia sobre determinadas manifestaciones del proceso cósmico, pero que ellos mismos son completamente diferentes de estas manifestaciones. Esta «des-

deificación del mundo» se realizó en las diversas escuelas de filósofos con un ritmo muy distinto: mientras el Hinduismo ha conservado hasta hoy día la creencia en la estrecha unión entre los procesos de la naturaleza y la actividad de seres divinos, el problema de si y cómo los dioses intervienen en los acontecimientos naturales ha ocupado a los budistas y jainas sólo en grado reducido: para ellos, los dioses llevan en el cielo una vida larga pero transitoria, llena de placer, mientras que todo lo que sucede en la naturaleza y en la vida de los hombres sigue su curso de acuerdo con las leyes eternas impersonales. Este desarrollo fue favorecido por el hecho de que los dioses fueron incluidos en la transmigración de las almas. Parece que en la doctrina de los cinco fuegos el principio de la compensación kármica no ha sido aplicado aún a los celestiales que tienen sus tronos en mundos superterrestres; sólo paulatinamente surgió la creencia de que también los dioses, en razón de su *karma,* vienen a la existencia y, después de la terminación de su larga y dichosa vida, eventualmente tienen que someterse a otra reencarnación. A la antigua creencia de que determinadas divinidades, como Indra, Agni, etcétera, eran indispensables para el mantenimiento del orden en el mundo, se le daba satisfacción con la teoría de que la posición de un Indra, etc., constituye un cargo que siempre debe ser mantenido, aunque los que lo desempeñan cambien constantemente.

Originariamente se había admitido que todos los seres tienen un comienzo temporal: el hombre surge al nacer, y sobrevive después de la muerte. La inconsecuencia, que existe en el hecho de atribuir una duración eterna a algo que ha nacido, fue notada tan poco como en la teología cristiana. Con la aparición de la teoría de la reencarnación, la creencia en la preexistencia del alma estaba dada de por sí. Los sistemas clásicos admiten que las mónadas espirituales circulan en el *sansâra,* sin que se haya dado un comienzo para ello, ya que cada existencia tiene como presupuesto las acciones de otra existencia y, por eso. ninguna puede ser la primera. Es cuestionable si en todas partes se sacó esta inevitable consecuencia, una vez que se difundió la idea de la reencarnación. Posiblemente en algunos círculos se dio una opinión semejante a la de Empédocles, según la cual los hombres eran originariamente dioses eternos y, sólo después, por una especie de pecado original, es decir, a raíz de alguna falta cometida por ellos, debieron introducirse en cuerpos terrestres y se vieron sometidos a la transmigración de las almas. Un eco de estas concepciones puede verse en el mito budista de la bajada del cielo de los hombres[10]. Pero, después, las ideas de esta clase cedieron el lugar a la creencia en la carencia de comienzo del *sansâra.*

[10] Dīghanikāya, 1, 2, 7; 27, 10.

Si la cadena de las reencarnaciones no tiene comienzo, entonces el proceso cósmico tampoco lo tiene. Existen así dos posibilidades: o bien el mundo es, de acuerdo con su duración, eterno e imperecedero, prescindiendo de las situaciones cambiantes que se dan en él: ésta es la opinión que fue sostenida, incluso más tarde, por los representantes ortodoxos de la ciencia del sacrificio *(Mîmânsâ)* y que también es admitida incluso hoy día por las jainas; o bien el mundo surge y perece en un ciclo constante —una opinión que hicieron suya todos los otros sistemas brahmánicos y el Budismo. Mientras que los que se adherían a la eternidad del mundo descartaban todos los numerosos mitos cosmogónicos, los que se adherían al surgimiento periódico del mundo podían conservarlos, interpretándolos correspondientemente como una creación del mundo, que tenía lugar de forma constante una vez tras otra.

Si, por un lado, la doctrina de la reencarnación llevaba a la admisión de la carencia de comienzo del mundo, por otro lado, ella es la causa de la creencia en una pluralidad de mundos: el número de las acciones buenas o malas que, de alguna determinada manera, deben encontrar su recompensa o su castigo es tan grande que la tierra sola no basta para proporcionar las diversísimas posibilidades de la compensación. A partir de las concepciones simplistas del mundo superior (cielo), mundo intermedio (tierra) y mundo inferior (infierno), se desarrolló por eso una cosmología cada vez más complicada, la cual no sólo admitía un gran número de cielos e infiernos sino que, al lado del continente que nosotros habitamos, conoce además otros continentes, en los cuales el *karma* deja ver sus efectos. Esto parecía ser, en caso de una aplicación coherente de la doctrina de la causalidad compensatoria de las acciones, tanto más necesario, cuanto que las almas debían tener un lugar en el que se pudiesen establecer, cuando el mundo que ellas habitaban desaparecía. Las concepciones aquí esbozadas se encuentran en las más antiguas *Upanishads* sólo en germen, pero ellas en sus rasgos esenciales constituyen, cuando se inicia el período siguiente, los fundamentos de la imagen del mundo.

Pero la transformación más importante, que se llevó a cabo en las *Upanishads*, afecta la valoración de la existencia. En la época de los himnos, con una despreocupación infantil, se había visto en la vida el bien más grande; no se había planteado todavía la pregunta acerca de su sentido. Sólo incidentalmente se ocupaban del problema relativo a qué pasa con el hombre después de la muerte y hacían lugar a la esperanza de que los muertos continuarían su vida terrena en un mundo celestial en una forma algo idealizada. En la época de los *Brâhmanas* la concepción de una condición dichosa en el más allá se vio algo enturbiada por la creencia en la posibilidad

de una remuerte. Con todo, se pensaba que uno podía controlar este peligro mediante el sacrificio. Pero, apenas la doctrina de las reencarnaciones condicionadas por el *karma* tomó posesión de las conciencias, uno debió preguntarse qué finalidad tenía este constante cambio del nacer y del morir. Si este mundo está «completamente encadenado por la muerte», si es «el alimento de la muerte»[11], entonces ya no puede poseer ningún valor absoluto para aquel que ha llegado a conocer ese hecho. El conocimiento acerca de la transitoriedad de toda vida dejó madurar la esperanza de que existía una condición que está para siempre sustraída a todo devenir y morir. Ya que la acción produce el *karma*, que conduce a una nueva existencia, las buenas acciones no pueden poner fin a la cadena de los nacimientos. Sólo el abstenerse de actuar, el liberarse de los deseos, asegura que este alto fin pueda ser alcanzado. La ascesis es, por eso, el medio que pone un término a las existencias. Desde aquella época aparece aquel tipo de ermitaños que renuncian al mundo, los cuales, mediante las mortificaciones que asumen en esta vida, se esfuerzan por obtener a cambio un bien incomparablemente más valioso. Pero la negación de la voluntad de vivir debe estar unida a un conocimiento positivo acerca de aquello que uno espera alcanzar. Sólo aquel que conoce lo Imperecedero participará de la perfección; sin el conocimiento, el ascetismo practicado durante mil años únicamente puede por sí solo prometer una recompensa transitoria[12]. Así, el saber es la gran fuerza liberadora, que lo conduce a uno fuera de la finitud. La concepción de que el conocimiento posee una fuerza mágica, de que el conocimiento convierte a aquel que lo ha adquirido en señor de lo que él sabe, es ya corriente en los *Brâhmanas*, pues constantemente se dice de este o aquel sacrificio: la felicidad en esta vida o en el mundo celestial u otras ventajas las obtiene aquel que sabe esto. Es así sólo una elevación de esta creencia a una alta potencia que se atribuya al conocimiento la liberación de los lazos del *sansâra*. Pero, al mismo tiempo, hay ahí algo más. *Brahma* es algo espiritual; es él mismo conocimiento; aquel que posee el más alto conocimiento se convierte mediante él en el *Brahma*. Pero el conocimiento acerca de *Brahma*, por otro lado, se identifica también con la carencia de deseos, pues ¿cómo puede aquél, que sabe que él es el ilimitado, eterno y feliz *Brahma*, esforzarse por conseguir objetos limitados y pasajeros?

Correspondiendo a las múltiples concepciones, que hallan su expresión en las *Upanishads*, las ideas acerca de la esencia de la libe-

[11] *Brihadâranyaka*, 3, 1, 3; 3, 2, 10.
[12] Ibíd., 3, 8, 10.

ración son muy diversas. Para Yâjnavalkya, la salvación consiste en la indisoluble identificación con el *Âtman;* para el representante de la doctrina de los cinco fuegos, ella consiste en la eterna supervivencia del alma en los mundos de Brahma. Y otros se han representado ese estado de liberación con mayor o menor fantasía, en esta o aquella forma de modo sensual. Aunque muchas de las concepciones desarrolladas acerca de la liberación de *sansâra* la hacen aparecer como una elevación a alta potencia de la creencia anterior de la permanencia del hombre piadoso en un mundo celestial feliz, con todo en otras y, sobre todo, en la enseñanza de Yâjnavalkya, surge clara la idea de que la salvación no puede consistir en una purificación de la existencia terrestre, sino en algo completamente distinto de ésta, en algo puramente espiritual, que está permanentemente sustraído a toda variación y a todo dolor.

Las antiguas *Upanishads* son para nosotros los únicos documentos en los cuales se marca el pasaje de la explicación mítica del mundo a una explicación propiamente filosófica. A pesar de la multitud de concepciones que se expresan en ellas, las *Upanishads* sólo pueden, sin embargo, darnos una parte del trabajo intelectual de su época. Pues ellas reproducen sólo las opiniones de aquellos pensadores que el Brahmanismo de época posterior consideró dignas de ser trasmitidas a la posteridad. Sin lugar a dudas, en este período tan espiritualmente movido se produjo mucho más, acerca de lo cual ningún documento nos informa. Pues hay que admitir que las doctrinas de los jainas, de los budistas y de otras escuelas, que se nos presentan en el período siguiente bajo la forma de sistemas relativamente muy desarrollados, ya en la época de las *Upanishads* tenían antecedentes de los cuales nos ha sido transmitido, porque se tornaron obsoletos por obra de las exposiciones mejor fundamentadas y más perfectamente elaboradas de Mahâvîra y de Buda. Porque, según mi parecer, no es necesario derivar todas las enseñanzas de la época siguiente, de una manera más o menos artificial, de aquéllas de las *Upanishads;* y parece mucho más natural admitir que, al lado de los pensadores que se expresan en las *Upanishads,* existían otros que desarrollaron o transformaron de una manera independiente las concepciones que nos han sido conservadas en los textos védicos.

La época de las *Upanishads* se asemeja a aquélla de los presocráticos en cuanto los textos que vienen de esa época nos informan acerca del admirable refinamiento que consiguió el pensamiento en el espacio de dos siglos. Como en el caso de los presocráticos, desgraciadamente la tradición es sólo fragmentaria, de modo que el proceso espiritual que se llevó a cabo sólo se deja reconstruir de una manera muy imperfecta desde el punto de vista histórico.

II

EL PERÍODO CLÁSICO O BRAHMÁNICO-BUDISTA

1. La época de Mahâvîra y de Buda (±550 hasta ±326 a.C.)

Con la aparición de Mahâvîra y de Buda, la oscuridad que envuelve la historia más antigua de la India comienza a iluminarse: mientras que los pensadores de la época anterior son, históricamente, difícilmente captables y todavía no pueden ser fijados cronológicamente, ahora se nos presentan personalidades cuya época y las circunstancias de cuyas vidas, en cierta medida, están establecidas. El escenario, en el cual estos dos grandes contemporáneos desplegaron predominantemente su actividad, es la región de Magadha (ahora Bihar); el foco de vida espiritual, que desde la época de los himnos constantemente se habían desplazado hacia el este y que en las *Upanishads* ya había abarcado Benarés y Mithila, se encuentra ahora, pues, completamente en el este del continente. Aquí existían poderosos reinos y repúblicas de aristócratas con magníficas ciudades, en las cuales se reflejaba una brillante vida cultural. Si en las *Upanishads* la aldea había constituido el telón de fondo para las discusiones llevadas a cabo en el sagrado idioma sánscrito, en las cuales brahmanes que criaban ganado y guerreros trataban de solucionar las más elevadas cuestiones, ahora ese telón de fondo lo constituye la ciudad con una fastuosa corte real, con un comercio e industria altamente desarrollados. Si hasta este momento la filosofía había sido una enseñanza secreta, que era trasmitida por los sacerdotes a sus discípulos, o la sabiduría de algunos guerreros o mujeres importantes, ahora se convierte en un asunto de las personas inquietas de to-

das las condiciones. Esto tuvo como consecuencia que ella utilizase el lenguaje popular para llevar sus pensamientos a un círculo más amplio. Correspondía a las tendencias de la nueva enseñanza salvífica, las cuales apuntaban a efectos más amplios, que ellas crearan para sí una sólida organización en la forma de órdenes de monjes y monjas; esa organización podía dar un firme apoyo a una comunidad de adherentes laicos. Al lado del diálogo, la corta exposición en prosa y el poema breve, aparece el discurso didáctico de amplias pinceladas que se esfuerza mediante numerosas repeticiones en inculcar de la forma más intensa determinados pensamientos en el oyente.

El progreso histórico del pensamiento de esta época respecto al pensamiento de la época de las *Upanishads* se manifiesta en que los conceptos aislados, con los cuales se opera, pierden lo vago e indeterminado que se adhería a esos conceptos muchas veces hasta ese momento y toman en lugar de ello una forma más firmemente delimitada. En lugar de la desenfrenada fantasía en la apreciación de la conexión de los acontecimientos, se presenta un esfuerzo consecuente por separar lo que se corresponde y lo que no se corresponde y por derivar, de acuerdo con ciertas normas, determinados efectos de determinadas causas. La diferenciación entre animado, dotado de personalidad, e inanimado está ahora realizada en gran medida y ha sido convertida en una forma u otra por los nuevos filósofos de esta época en fundamento de toda indagación sobre el mundo. La espiritualización de la concepción de la vida encuentra su expresión más característica en el esfuerzo por analizar el mundo interior del hombre y por convertirse en señor de él mediante determinados métodos de contemplación (yoga). Pero, ante todo, lo característico para esta época es que en ella los problemas cosmológicos y ritualistas retroceden en importancia frente a las grandes cuestiones de la ética y que la conquista y la fundamentación de una concepción moral de la vida constituye la tarea capital de los pensadores.

Toda la literatura de la época védica tiene para los brahmanes autoridad sagrada, aunque en ella se conserven diversas expresiones que critican las formas hereditarias de la práctica religiosa. Pero los sacerdotes habían aprendido a integrar en una forma u otra en su sistema de la ciencia sagrada, que todo lo abarcaba, aun aquello que se oponía a sus convicciones consagradas, por más que saliese de sus propios rangos o de los círculos de la nobleza guerrera. Respecto a los movimientos que aparecen ahora, tal cosa ya no es posible. La crítica que estos movimientos realizaban de las concepciones que venían del pasado era demasiado enérgica como para poder ser silenciada; el eco que esa crítica encontraba era demasiado fuerte como para quedar como un efecto pasajero. Así, vemos aparecer desde el siglo VI a.C. a una serie de hombres que afirman

conscientemente su oposición a las enseñanzas y ordenamientos de los brahmanes y fundan escuelas influyentes que perjudican gravemente la pretensión a la totalidad de la casta sacerdotal. Ellos eran, por un lado, filósofos que discutían la existencia de un ordenamiento cósmico moral, como los materialistas (pág. 122), o que negaban categóricamente la posibilidad del conocimiento de la esencia del mundo, como los escépticos o agnósticos (pág. 121), y, por otro lado, fundadores de comunidades religiosas, que rechazan las doctrinas y el culto brahmánicos, para reemplazarlos por un nuevo sistema de teorías cosmovisionales y de reglas prácticas de vida, como los *âjîvikas* (pág. 127), los jainas y los budistas. Mientras que la mayoría de estos movimientos conseguían sólo un limitado círculo de adeptos, los jainas y budistas alcanzaron en corto tiempo tan gran importancia que pudieron entrar a competir con el Brahmanismo. Todo el período clásico de la historia de la filosofía india se caracteriza por el hecho de que no es *una* religión —el Brahmanismo— la que constituye el telón de fondo de todo el pensamiento metafísico, sobre el que tenemos información, sino que ahora coexisten, una al lado de la otra, tres enseñanzas diferentes, cada una de las cuales ha elaborado su peculiar filosofía.

De los dos movimientos antibrahmánicos, el Budismo se encuentra más próximo a la antigua concepción védica en cuanto que acepta, como ella, un ilimitado número de factores de la existencia. Pero estos llamados *dharmas* de los budistas tienen un carácter completamente diferente de las sustancias animadas de la época védica. Pues, de acuerdo con la diferenciación entre animado e inanimado, que en el entretiempo se había convertido en una firme adquisición, un *dharma* es sólo un elemento que carece de vida. Todos los seres vivientes, hasta los dioses, son combinaciones de *dharmas:* la vida es una manifestación compuesta. Pero el análisis de lo inanimado es llevado hasta las partes a las que se puede llegar en último lugar y que son ya irreductibles, las cuales constituyen todo lo que existe: no se da ninguna sustancia permanente, que tenga cualidades, sino sólo cualidades aisladas, separadas, inconexas, que se han reunido para formar una unidad pasajera, fenoménica; no existen almas simples, que permanecen inalterables en su ser, que constituyen el sustrato de la vida espiritual, sino sólo sentimientos, pensamientos, actos de voluntad, etc., que actúan conjuntamente. Para esta forma de concepción no se da en el mundo empírico ningún ser permanente, sino sólo un incesante devenir. Pero este devenir tiene lugar estrictamente en forma regular; en lugar de las vagas representaciones de la causalidad de la época antigua, hace su aparición una elaborada teoría del «surgimiento en dependencia funcional». Pero

este fraccionamiento del yo y del mundo en factores de corta duración, que cooperan entre sí (el cual parece ser un anticipado positivismo), es dado como base para una enseñanza de salvación, la cual, profundamente compenetrada por la convicción de que el ordenamiento cósmico natural es también moral, afirma una retribución kármica de todo acto y enseña un progreso por etapas hacia la liberación, que consiste en la total eliminación de error de la existencia de un Sí-mismo permanente.

La enseñanza de Mahâvîra distingue, contrariamente a aquélla de Gautama Buddha, entre almas eternas espirituales *(jîva)* y materias inanimadas, en sí igualmente eternas. La línea de división entre ambas está trazada de tal modo que se acepta que en los conglomerados de tierra, agua, fuego, aire, habitan numerosas almas, las cuales conjuntamente tienen a estos elementos como cuerpo. La representación védica de que las cualidades de un ser, sus pasiones, su destino, constituyen sustancias que le están adheridas es conservada, pero interpretada a la luz de las nuevas concepciones en el sentido de que estas potencias son partículas de materia sutil, que penetran en el alma y, en esa forma, provocan en ella diversos efectos. La tarea de aquellos que buscan la liberación sólo puede consistir en impedir el ingreso de mala sustancia kármica en el alma y en eliminar la materia ya existente, mediante la obtención de la correcta visión de las cosas y la autodisciplina, mediante el sometimiento de las pasiones y el ascetismo. La salud es alcanzada cuando el alma liberada de la materia sube a la cúspide del mundo, para permanecer allí para siempre, como un individuo purificado, en una quietud inalterable y en una pura espiritualidad.

Mientras que de este modo el pluralismo védico, en una forma renovada de acuerdo a los tiempos, hacía retroceder, elevado a un nivel filosofico más alto y colocado en un marco metafísico de otra naturaleza, a las antiguas concepciones, éstas, naturalmente, no por eso fueron llevadas a la desaparición. En vista de que antiguas concepciones, que habían sido superadas por el pensamiento más desarrollado de la época, eran conservadas por mucho tiempo aún por los partidarios de lo tradicional, era natural que la creencia en las numerosas fuerzas personificadas de la existencia, que había encontrado su expresión en los himnos y en los *Brâhmanas*, se mantuviese todavía en los siglos siguientes, en parte en su forma originaria, en parte en una nueva interpretación, que se acomodaba a la enseñanza de las almas individuales y a su peregrinación a través de existencias siempre nuevas. Al lado de esta explicación pluralista del mundo, que encontró después en la llamada *Mîmânsâ* su elaboración sistemática (la palabra aparece ya en los *Brâhmanas*, pero como nombre de un sistema ritual-filosófico es mucho más moderno), el monismo de las an-

tiguas *Upanishads* afirmaba su lugar. En las llamadas *Upanishads* intermedias este monismo es elaborado en el sentido de la separación de lo animado e inanimado. Ahora se admitía que el ser primordial, único en el todo, se manifiesta bajo dos formas: primeramente, como espíritu, como la conciencia, que constituye el núcleo más íntimo de todo ser vivo y, en segundo lugar, como la naturaleza primordial o la materia primordial, que es el sustrato no sólo del mundo hecho de materia tosca, sino también de todas las facultades psíquicas y órganos, pero que, él mismo, carece de conciencia. De esta manera se conservaba, ante todo, la antigua representación de que lo espiritual constituye la forma más sutil de la manifestación de lo Absoluto; lo material, la forma más tosca; más tarde aparece la concepción de que el espíritu y la materia tienen su origen en *Brahma,* pero son entre sí completamente diferentes y, por consiguiente, deben ser mantenidos separados uno de otra como formas diversas aunque pararelas de *Brahma.* El método que «enumera» los principios del mundo, en cuanto que expone una serie evolutiva, que comienza con el espíritu universal y conduce, a través de los sustratos sutiles de la actividad intelectual, hasta los elementos toscos, que componen los cuerpos y los objetos materiales del mundo exterior, es denominado *Sânkhya* (de *sankyâ,* número); el *Sânkhya* es originariamente un método de investigación utilizado por la doctrina de la unidad de todo de las *Upanishads* y por el *Vedânta;* sólo más tarde la palabra es utilizada como denominación de un sistema filosófico autónomo. El término no aparece en los antiguos textos canónicos palis de los budistas; la opinión, ampliamente difundida anteriormente, de que el sistema *Sânkhya* dio la base metafísica del Budismo no ha encontrado, de acuerdo con mi parecer, ninguna confirmación en la investigación más reciente.

A Brahma le eran propios, según la concepción más antigua, tanto rasgos de un dios personal como aquéllos de una fuerza primordial impersonal, de una sustancia-poder. Comporta por consiguiente para nuestro sentimiento un carácter contradictorio al igual que el Tao de los chinos, el cual es comprendido por algunos como un dios personal o una diosa madre; por otros, como la celestial sustancia de vida, la ley cósmica, etc. Ahora se distingue lo personal y lo impersonal y, al hacerlo, unos colocan al espíritu universal por encima del señor del mundo, mientras que otros, por el contrario, subordinan el dios personal a lo Absoluto impersonal.

Las *Upanishads* intermedias se ocupan, al igual que las más antiguas, principalmente de especulaciones teosóficas y cosmogónicas. Las indagaciones acerca de las obligaciones de los padres de familia y de los ascetas, que toman tanto espacio en los textos de los jainas y budistas, no tienen en ellas un lugar prominente. Esto no sig-

nifica que los brahmanes otorgasen a los problemas de la moral una atención menor que los adeptos de los movimientos reformistas; más bien, las cuestiones éticas son tratadas por ellos ampliamente, en relación con los preceptos sociales del sistema de castas, etc., en los *Dharma-sûtras* (manuales del derecho), los cuales, en parte, son de un origen muy antiguo (el *Âpastamba-dharmashâstra* pertenece, como muy tarde, al siglo V o IV a.C.).

2. La época de los Mauryas y de los Shûngas (±326-1 a.C.)

En el año 326 a.C. penetró Alejandro el Grande en el noroeste de la India e incorporó las provincias limítrofes a su imperio greco-persa. Su muerte (323 a.C.) y la disolución de su reino pusieron término a su plan de unir política y culturalmente India con Occidente; con todo, subsistieron durante siglos algunos estados indo-grecos y el arte griego, la astrología griega y, verosímilmente también, la medicina griega influyeron en la filosofía de los indios; la posibilidad de que éste haya sido el caso no puede ser descartada a la ligera; con todo, puede haberse tratado aquí sólo de estímulos recibidos por los indios, estímulos que éstos luego elaboraron independientemente y de acuerdo con su propio espíritu y que, por consiguiente, no pueden ser constatados con seguridad.

Algunos años después de la expedición de Alejandro, verosímilmente el 322 a.C., Candragupta fundó la dinastía de los Mauryas, la que desde Pâtaliputra (hoy día Patna) dominó sobre toda la India del norte y el Afganistán. Este primer emperador de un gran reino hindú tenía como canciller al brahmán Kautilya, que pasaba por autor de una obra famosa sobre Política, la cual no sólo da una detallada exposición de la vida estatal en su integridad, sino que también aconseja con fría franqueza, como *El Príncipe*, de Maquiavelo (1532), la utilización sin escrúpulos de medios moralmente discutibles para la mantención e incremento del poder real. Como el florentino, el indio está también completamente en el terreno de la ortodoxia de su tiempo y considera el ordenamiento sancionado por el Veda como el fundamento inconmovible de la sociedad. Para la historia de la filosofía india esta obra (acerca de cuya época real de composición las opiniones desde luego difieren) es de gran importancia ya que en ella son mencionados como métodos de investigación el *Sânkhya*, el Yoga y el *Lokâyata* y se introducen los puntos de vista según los cuales debe proceder una exposición científica (en la forma como después tal cosa aparece desarrollada en el *Nyâya-sûtra*)[13].

[13] W. Ruben, *Fetschrift für H. Jacobi*, Bonn, 1926, págs. 351 y sigs.

Después Candragupta habría renunciado al trono, se habría convertido en asceta jaina y habría muerto en Shravana Belgola por inanición voluntaria. Le siguió en el trono su hijo Bindusâra (298-273). El rey más grande de la dinastía fue el hijo de Bindusâra, Ashoka (273-232 a.C.), el cual, como protector del Budismo, lo fomentó no sólo en su vasto reino, sino que se esforzó por difundirlo mediante misioneros fuera de la India. Después de la muerte de Ashoka el imperio se fragmentó y el poder de los Mauryas terminó pronto. El año 185 a.C. se estableció sobre el trono de Magadha la dinastía de los Shungas, la cual habría iniciado una fuerte reacción brahmánica. Fue derribada alrededor de 73 a.C. por la casa real de los Kânvas, la cual reinó hasta el año 28 a.C.

El Jainismo y el Budismo consideraron en este período que su tarea capital consistía en ordenar en colecciones las exposiciones oralmente transmitidas de sus fundadores y en construir las estructuras de sus enseñanzas. Esto tuvo como consecuencia que, por un lado, muchas nuevas concepciones fueron agregadas a las ideas de los maestros, concepciones que, por lo menos en esa forma, habían estado muy lejos de ellos, y, por otro lado, surgieron diferencias en la comunidad acerca de la autenticidad de las tradiciones, con lo que se produjeron facciones. Entre los jainas en época muy temprana se originaron diferencias de opinión acerca de algunos puntos de la dogmática, pero ellas no tuvieron gran importancia. Pero, por el contrario, la división del Jainismo en las dos confesiones de los *Digambaras* y de los *Shvetâmbaras,* que se ha conservado hasta la actualidad, se reveló como cargada de consecuencias. Esta división debe remontarse hasta la época de Candragupta, cuando numerosos monjes, a raíz de una prolongada hambruna, se trasladaron de Magadha (Bihâr) a Maisur (en el sur de la península). Los que permanecieron en Magadha habrían redactado el Canon, en un concilio en Pâtaliputra, en forma tal que no encontró la aceptación de los que habían partido. A esto se agregó también que los monjes de Magadha abandonaron la prescripción de Mahâvîra de que los ascetas debían andar desnudos, y declararon obligatoria para todos la práctica, seguida por Parshva, el precursor de Mahâvîra, de llevar vestidos blancos, mientras que los monjes en Maisur consideraban el andar desnudos como un requisito imprescindible de verdadero renunciamiento al mundo. Pero la separación definitiva entre la dirección estricta y la dirección relajada del Jainismo sólo debe de haberse producido alrededor de 80 d.C. Pero, por muy importantes que fueron sus consecuencias en el terreno de la política eclesiástica y de la historia literaria, esa separación fue intrascendente desde el punto de vista de la historia de la filosofía, ya que las doctrinas de ambas secciones se alejan unas de otras sólo en pequeña medida.

Entre los budistas, ya a los cien años de la muerte de Buda, deben de haber existido dos direcciones: los *Sthaviravâdins,* que se atenían a las «doctrinas de los monjes más antiguos» y los *Mahâsânghikas,* los «miembros de la gran comunidad», que consideraban como llenas de autoridad también las exposiciones de otros monjes. De ambos grupos surgieron más tarde un número de escuelas, que se apartaban unas de otras tanto en relación a los textos canónicos utilizados por ellas, como en relación a muchas doctrinas particulares. En un concilio organizado por Ashoka alrededor de 240 a.C., en Pâtaliputra, estas diferencias debían de ser ya muy marcadas; más tarde lo fueron cada vez más, cuando las distintas escuelas fijaron sus doctrinas en obras especiales de la Dogmática *(Abhidharma).* La tendencia cada vez más marcada entre los *Mahâsânghikas* de elevar a Buda a una esfera trascendente y concederle a todo lo empírico sólo un significado relativo preparó el surgimiento del «Gran Vehículo», cuyos textos más antiguos pertenecen probablemente al final de este período.

En el seno del Brahmanismo subsistió más tiempo aún el sacrificio védico, pero la religiosidad viva se volcó cada vez más al culto de naturaleza distinta de Shiva, Vishnu y otros dioses, los cuales se originaban en parte en las creencias de la población prearia; en parte habían asumido rasgos característicos de la peculiaridad espiritual de esta última. Las concepciones que se habían desarrollado en las *Upanishads,* a partir de la doctrina de la unidad del todo, encontraron una nueva elaboración en las *Upanishads* recientes, en los libros de leyes y, sobre todo, en las partes filosóficas del poema épico Mahâbhârata. Entre éstas, la *Bhagavadgîta,* «la enseñanza secreta proclamada por el excelso (es decir, *Krishna)»,* ha sido de decisiva importancia hasta la actualidad, por cuanto en ella, ante todo, hallan su expresión tres concepciones, que se revelaron como extraordinariamente fecundas: 1) la liberación no sólo está al alcance de aquellos que reconocen al dios universal, en el cual todo está radicado y del cual todo sale como la causa única del todo, sino también de aquellos que lo veneran, con piadosa devoción *(bakti),* como un señor personal, lleno de compasión, que está frente al hombre en una relación de yo y tú; 2) el dios universal es Vishnu y se manifiesta en la tierra en forma humana como Krishna; 3) el renunciamiento al mundo no es el único camino para la salvación; el cumplimiento del deber sin pensar en uno y un noble estado de ánimo, que no se aferra al mundo y mantiene una serenidad espiritual carente de pasiones, aseguran igualmente la liberación de las cadenas del *sansâra.* Así obtienen su pleno derecho las necesidades de la vida práctica, que habían sido relegadas a un segundo plano por la moral ascética, y se coloca al lado del ideal unilateralmente quietista

un ideal activista —una transformación notable, que se nos presenta también en el Mahâyâna, del cual trataremos en la próxima sección.

Para el desarrollo del pensamiento filosófico fue de especial importancia una ciencia cuyas obras fundamentales surgieron en esta época: la Gramática. El trato con los textos védicos sagrados había inducido a los indios, en época temprana, a analizar el lenguaje y a reflexionar acerca de la relación entre una cosa y su nombre. Del considerable interés por la palabra surgió una ciencia autónoma, que encontró su exposición autoritativa en el célebre tratado de Pânini (siglo IV a.C.), en la obra de Kâtyâyana que lo explicaba y en el «gran comentario» (Mahâbhâshya) de Patanjali (siglo II a.C.). Los «ocho libros de reglas gramaticales» de Pânini están compuestos en breves aforismos, que tienen casi la forma de fórmulas algebraicas; el comentario de Patanjali, en un estilo de prosa erudita, que revela su origen de la práctica de las discusiones científicas. El método de sintetizar el entero contenido de un sistema científico en forma sumamente concisa en breves axiomas, y de aclarar luego esos axiomas mediante un amplio comentario, sirvió de ejemplo para las más diversas ciencias y no en menor grado para la filosofía, como lo muestra el hecho de que en las épocas siguientes todas las construcciones metafísicas fueron expuestas en *sûtras* (aforismos) y *bhâshyas* (comentarios). Los gramáticos influyeron poderosamente en la filosofía, no sólo formalmente, sino también desde el punto de vista del contenido, pues ellos abordaron problemas que posteriormente fueron tratados una vez tras otra en obras filosóficas. Así, Kâtyâyana enseña la conexión original entre una palabra y su significado; establece que la palabra designa la especie *(âkriti)* y no la cosa individual, y afirma que la palabra existe eternamente, es decir, latente en todas partes, y, consecuentemente, cuando es pronunciada, no nace, sino que solamente se manifiesta. Estos principios constituyen el fundamento metafísico de la Mîmânsâ, la filosofía del ritual védico, que encontró su formulación clásica en los *sûtras* de Jaimini. Hay que admitir con H. Jacobi[14] que esta exposición, la más antigua, de un sistema filosófico surgió en forma de *sûtras* en el mismo período en el cual especulaciones de la indicada naturaleza acerca de la esencia de la palabra ocupaban lo más activamente a los gramáticos. A favor de esto habla también el hecho de que la *Mîmânsâ* «tiene con la Gramática, desde el punto de vista de la relación formal, una relación más estrecha que cualquier otra rama de la Literatura más antigua, ya que sólo en ambas disciplinas la demostración rigurosa con argumentos a favor o en con-

[14] H. Jacobi, «Mîmânsâ und Vaisheshija», en *Indic Studies in honor of Ch. R. Lanman*, Cambridge, Mass., 1929, págs. 145 y sigs.

tra, con miras al establecimiento de los principios, se desarrolló como método de exposición y tuvo una constante aplicación». Por eso hay que aceptar que el sistema *Mîmânsâ* surgió en la segunda mitad de este período.

Entre los gramáticos encontramos, además, un importante conocimiento que para el posterior desarrollo del pensamiento fue de importancia orientadora: Patanjali clasifica las palabras en sustantivos, adjetivos y verbos y abre con ello el camino para una diferenciación ontológica de las cosas, cualidades y acciones, la cual era ajena a la época más antigua. Con ello estaban dados los presupuestos para la formulación de una doctrina de las categorías. Una doctrina tal fue efectuada por el *Vaisheshika,* un sistema que, aunque surgió en el final de esta época, con todo sólo desarrolló su influencia en el siguiente y, por tal razón, será tratado en la sección que viene a continuación.

3. La época de la ascensión del Gran Vehículo (1 hasta ±250 d.C.)

En los siglos alrededor del inicio de nuestra era se realizó en el interior del Budismo una transformación profunda, la cual debía ganar una importancia de gran alcance no sólo para la historia espiritual de la India, sino de todo el Extremo Oriente. Si hasta este momento el Budismo había sido una enseñanza salvífica, que había dejado al individuo solo consigo mismo y le había anunciado como última meta de su esfuerzo el ingreso definitivo en el nirvana, ingreso que sólo podía alcanzar mediante su propio autoperfeccionamiento, ahora se transformó poco a poco, pero en una medida siempre mayor, en una religión que quería convertir a cada uno de sus adeptos en un *Bodhisattva,* en un aspirante a la condición de Buda, en un futuro iluminador de los mundos y que, para ello, le daba como posibilidad la ayuda de santos celestiales. En lugar de la concepción de los pocos Budas, que se extinguieron para siempre en el nirvana y no intervienen más en los acontecimientos del mundo, apareció la creencia en un número infinito de ellos, los cuales, reinando en esferas celestiales, conceden su compasiva ayuda a los seres que vagan en el *sansâra,* en camino hacia la liberación. Esta nueva tendencia, que quería ser un «gran vehículo» *(mahâyâna)* para la salvación, no eliminó las escuelas anteriores, a las cuales caracterizaba ahora desfavorablemente como el «pequeño (es decir, inferior) vehículo» *(hînâyâna),* pero pronto las sobrepasó, ya que las tendencias universalistas del Gran Vehículo y el hecho de que viniese al encuentro de las necesidades del corazón humano encontraron un eco entusiasta en una época, que había hecho de la *bakti* para con un ser supremo y bueno de la acción desinteresada para bien

del prójimo su nuevo ideal. Es claro que los principios religiosos del *Mahâyâna* podían armonizarse muy bien con las enseñanzas del antiguo budismo acerca de la pluralidad de los factores de la existencia del mundo empírico, que surgen unos de otros en dependencia funcional. Pero esta filosofía, que enseñaba que los individuos no poseen un ser verdadero y adjudicaba a los numerosos *dharmas* una realidad objetiva, ya no satisfacía la sed de saber de una época, que había recibido profundas impresiones de la doctrina de la unidad de todo propia de las *Upanishads* y de la épica. Así, la especulación del *Mahâyâna* pasó decididamente del pluralismo al monismo, aunque a un monismo de tipo peculiar, el cual entró en la más pronunciada oposición con la teoría realista de *Brahma*, considerado como la sustancia primordial original, de la cual todo se ha desarrollado, pues la enseñanza del *Mahâyâna* niega toda realidad verdadera a los *dharmas*, que se condicionan mutuamente; el «absoluto», es decir, aquello que queda liberado de todas las manifestaciones pasajeras, es por tal motivo un «vacío» insustancial, que se deja determinar sólo negativamente, ya que toda tentativa por encerrarlo en palabras debe detenerse siempre en algo limitado y relativo. La explicación budista del mundo y la enseñanza salvífica budista, vistas desde el punto de vista de este conocimiento, tienen sólo el valor de una verdad de encubrimiento destinada a ayudar, la cual conduce al conocimiento perfecto del *shûnya*. Con ello queda establecido con toda claridad el principio de la doble verdad, que alcanzó en épocas posteriores en la filosofía india una importancia tan grande. La marcha del pensamiento esbozada aquí aparece por primera vez en los *sûtras* de la «Perfección del conocimiento» y encuentra después su elaboración sistemática en la llamada «doctrina del medio» de Nâgârjuna (siglo II a.C.).

Mientras que así en el Budismo surgía una filosofía que abría caminos enteramente nuevos, los representantes del Hînâyâna no dejaban de elaborar sus sistemas y de fijarlos en parte en comentarios eruditos, en parte en obras sistemáticas. El progreso del pensamiento lo revela la tendencia, que se manifiesta sobre todo entre los *sautrantikas*, de superar, por lo menos parcialmente, la antigua concepción realista de los *dharmas*, en cuanto que una serie de ellos son interpretados como meros valores negativos.

El Budismo debía encontrar una protección importante en la corte del emperador Kushana Kanishka (siglo II), el cual residía en Peshâvar en la actual frontera afgana.

Contra los budistas combatían con gran agudeza los representantes de la ortodoxia védica, como lo prueban las explicaciones que son conocidas únicamente por citas de un antiguo comentador de los *Mîmânsâ-sûtras*.

La innovación más importante dentro de la filosofía brahmánica de esta época estriba en que aparecen dos nuevos sistemas con sus *sûtras:* el Vaisheshika de Kanâda y el Nyâya de Gotama. El primero es, ante todo, una filosofía de la naturaleza sobre una base atomista; el segundo se ocupa primordialmente de la lógica, pero está en una estrecha relación con el *Vaisheshika* por el hecho de que reconoce sus doctrinas y las ha hecho suyas. El *Vaisheshika* se distingue de todos los otros sistemas existentes hasta la fecha en que considera las sustancias, las cualidades y movimientos (actividades) como pertenecientes a categorías ontológicas totalmente diferentes, y, dentro de cada uno de estos grupos, reduce todo lo que se puede experimentar a un pequeño número de realidades, las cuales son consignadas en estas clases. Las relaciones, en las cuales las realidades pueden estar unas frente a otras, son incluidas bajo tres categorías más amplias: generalidad (concepto de lo universal), particularidad e inherencia, las cuales no pasan por simples abstracciones, sino que son reconocidas como objetivamente reales. Con ello se constituía un pluralismo que, diferente por igual del védico como del budista, intentaba explicar el proceso del mundo a partir de una multiplicidad de realidades ya irreductibles, que no se remontan a una última causa primera que todo lo abarca. Tanto la doctrina de las categorías como las concepciones científicas acerca de la naturaleza de los *Vaisheshikas* influyeron decisivamente en el desarrollo del pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, Kanâda, al enseñar la naturaleza física del sonido y deducir de ahí que éste no podía ser eterno y demostrar que el vínculo entre una palabra y su significado reposa sobre una convención, contribuyó de forma esencial a que las abstrusas teorías de los gramáticos y *mîmânsakas,* fuera de su propio círculo, cayesen en descrédito. La concepción, sagrada para todo brahmán ortodoxo, de que el Veda es eterno y de origen sobrehumano, a cuya fundamentación estas teorías servían, no fue, ciertamente, afectada por las doctrinas de Kanâda, pues éste enseñaba que un ser sobrehumano poclama el Veda en el comienzo de cada período cósmico en la misma forma que tenía en el *Kalpa* anterior.

El *Nyâya* en sus *sûtras* ponía énfasis en la teoría del conocimiento, la lógica y la dialéctica; éstas fueron objeto de una exposición sistemática desde el punto de vista especial de su utilización en los certámenes orales. Aunque esta primera tentativa por someter a un examen sistemático los caminos del pensamiento correcto y falso estaba afectada de numerosas imperfecciones, con todo es muy notable en sí y sirvió de modelo, como punto de partida para las numerosas investigaciones lógicas que posteriormente llevaron a cabo también otras escuelas.

4. La época de los Guptas (±250 hasta ±500 d.C.)

Poco después de 300 d.C. un rey *Candragupta* fundó una dinastía que dominó alrededor de 500 cobre una gran parte de la India del norte y que subsistió aun después, aunque su poder entonces fuera pequeño. En vista de que todos los reyes de esta dinastía llevan los nombres de dioses hindúes con el aditamento de «gupta», por ejemplo, *Candragupta* («protegido por el dios luna»), esta casa real es designada como la de los *Guptas*. La época del reinado de los *Guptas* vale como la época de oro de la India, pues, bajo estos príncipes altamente cultivados, no sólo el pueblo gozó de un gran bienestar, sino que también la vida espiritual se desarrolló, alcanzando un alto florecimiento: a esta época pertenece el poeta más grande de la India, Kalidasa. También la filosofía se benefició, tanto más cuanto que los *Guptas*, aunque hindúes ellos mismos, concedieron su favor también a los budistas y jainas.

En esta época tiene lugar la actividad de Buddhaghosa, el gran comentador de los textos palis, y de *Vasubandhu*, uno de los pensadores más grandes y polifacéticos. Vasubandhu compuso el *Abhidharma-Kosha*, la Dogmática del «Pequeño Vehículo» considerada como autoridad aún hoy día en el este de Asia y en el Tíbet. En sus años posteriores se hizo mahayanista y defensor de la «Enseñanza de sólo la conciencia» que era propiciada por su hermano Asanga. Esta doctrina es un idealismo subjetivo que niega la realidad del mundo exterior y considera todas las experiencias de un individuo como rayos de conciencia que se continúan en una cadena ininterrumpida. Este *Vijnâna-vâda* de la «Escuela *Yogâcâra*» enseña, como la «Enseñanza del medio», una verdad inferior práctica y otra más alta monista que se realiza en el Yoga, pero caracteriza al Absoluto como una realidad en sí, como lo espiritual puro, uno, no diferenciado.

Al lado de los problemas de la metafísica, los pensadores budistas ahora también, en una medida cada vez mayor, se ocupan de los de lógica. Dignâga (que habría sido un discípulo de Vasubandhu), con ocasión de su disputa con el *Nyâya*, que entre tanto había sido desarrollado por Vâtsyâyana en su comentario de los *Nyâya-sûtras*, se convierte en el fundador de una lógica budista, de modo que ha sido calificado como el «Aristóteles del mundo budista».

Siguiendo el ejemplo de los budistas y de los *Mîmânsakas* y del *Nyâya-Vaisheshika*, que habían precisado sus teorías en cortos aforismos y en comentarios, que los aclaraban detalladamente, las otras escuelas también procedieron a exponer sus sistemas en forma científica. Entre los jainas esto tuvo lugar por primera vez con *Umâsvâti* en su concisa pero exhaustiva Dogmática.

Las variadísimas enseñanzas de las *Upanishads* habían sido mezcladas, agrupadas en forma nueva y desarrolladas, de múltiples maneras, en el Mahâbhârata, en los Purãnas y en otros libros populares. Se había formado así un número de escuelas, que ahora, en la era de los manuales, debía esforzarse por exponer sus concepciones sistemáticamente. Con ello, las divergencias entre los puntos de vista diferentes, que para nosotros son difíciles de comprender a causa de su confusión y coexistencia en estos textos, fueron aclaradas, pero al mismo tiempo acentuadas y ampliadas. Esto llevó finalmente a que surgiesen nuevos sistemas, que se desligaron del *Vedânta* y que, desde ahora, llevaban una vida independiente.

El *Sânkhya* de la época antigua había sido una forma del *Vedânta:* las almas individuales y la naturaleza primorcial, al final de cuentas, eran para él sólo diferentes manifestaciones del *ens realissimum* único. Ahora se constituyó un nuevo *Sânkhya,* designado por nosotros con el nombre de «clásico», que consideraba tan profunda la diferencia entre lo espiritual, es decir, lo consciente, y lo no espiritual, es decir, la naturaleza primordial activa y sus productos, que ya no hacía derivar a ambos de un ser primordial, sino que establecía un dualismo entre la pluralidad de las mónadas espirituales y una materia primordial (más precisamente: sustancia-fuerza) y negaba todo vínculo real entre las almas y la sustancia-fuerza. De acuerdo con las construcciones mentales altamente desarrolladas de esta época, la unión entre ambas es concebida como irreal, como aquélla entre la luna y el agua en el cual se refleja. En vista de que, de acuerdo con este nuevo *Sânkhya,* el uno-todo desaparece como base común de los dos componentes totalmente diferentes del mundo empírico y, por otro lado, la aceptación de un ordenamiento inmanente, cósmico y moral, basta para la explicación de todo acontecimiento cósmico y de la retribución fatal de los actos, esta escuela abandona el terreno de las concepciones panteístas y representa, al igual que los budistas y jainas, un ateísmo éticamente fundamentado. El escrito principal y que da la norma del «*Sânkhya* clásico» es la *Sânkhya-Kârikâ* de Ishvarakrishna, una obra que fue explicada mediante múltiples comentarios y cuyas doctrinas fueron desarrolladas. El gran éxito que tuvo la nueva fundación del *Sânkhya* se revela de la forma más clara en el hecho de que se entendió en lo sucesivo bajo *Sânkhya* en primer lugar el sistema «clásico» y se le consideró finalmente como una enseñanza antigua, presuntamente prebudista.

Los psicólogos del Yoga trataron de utilizar para sus fines los nuevos fundamentos científicos que el *Sânkhya* dio a la doctrina del alma. El *Yogasûtra* de Pantajali, verosímilmente una nueva redacción de textos de la praxis de la meditación cultivada desde mucho tiempo atrás, erigió la estructura de su doctrina sobre una base que

sustancialmente correspondía a aquella de la *Kârikâ*. En vista de que el Yoga brahmánico desde hacía mucho tiempo había visto en la concentración en un dios supremo un medio esencial para alcanzar la paz del alma, el sistema «clásico» del Yoga no podía abstenerse del concepto de dios. En una doctrina que le niega a los liberados toda actividad y hace remontar todos los cambios en el cosmos y en la vida humana a una sustancia primordial que actúa inconscientemente de acuerdo con leyes que le son inmanentes no había lugar para un creador del mundo, para un regente del mundo, para un juez del mundo; por eso Dios sólo podía ser concebido como un alma diferente del mundo, eternamente liberada, que sirve de modelo a aquellos que buscan la salvación.

La doctrina de la unidad de todo, tal como se nos presenta en el *Vedânta*, en el *Mahâbhârata*, en los *Purânas* y otras obras, parece haber sido objeto de una síntesis, desde muy pronto, por obra de diversos maestros cuyas obras no nos han llegado. El texto básico del *Vedânta*, el que dictó la norma de autoridad en todas las épocas posteriores, el *Brahma-sûtra* de Bâdarâyana, por lo que se deja deducir de sus enigmáticos aforismos, surgió o, por lo menos, fue definitivamente redactado en un momento en que ya existían el *Sânkhya* clásico y la doctrina budista de «Sólo la conciencia», ya que el *Brahma-sûtra* los combate. Enseña, en una fusión de las diversas teorías de los libros sagrados, una transformación de Dios en mundo y una liberacion en la cual se conserva la individuaidad de las almas individuales.

5. La época de la gran expansión cultural (±500 hasta ±750 d.C.)

Después de la caída del reino *Gupta*, sólo una vez un emperador hindú, Harsha (606-647), dominó sobre gran parte del continente del Ganges, pero, con todo, la India, aunque dividida en numerosos estados, desarrolló una fuerza de expansión de gran alcance. Existían colonias indias en Indochina y en Indonesia y ellas construyeron ahí edificios brahmánicos y budistas, que son de los más grandiosos del mundo; numerosos misioneros indios viajaron a la China, los cuales difundieron las enseñanzas del Perfecto, y, por otro lado, de China fueron a la India piadosos peregrinos en gran número para sentarse, en las universidades budistas, a los pies de famosos maestros. En el Reino del Medio de entonces echó tan firmes raíces el Mahâyâna que experimentó, por obra de maestros chinos, una ulterior elaboración. En su marcha victoriosa a través del Extremo Oriente, el Mahâyâna encontró todavía en 552, el Japón, y en 650, en el Tíbet, nuevos territorios para dominar.

También la filosofía en este período continuó su vuelo ascendente. Entre los budistas de esta época Dharmakîrti del sur de la In-

dia llevó adelante las investigaciones lógicas de Dignâga y representó un criticismo que en cierta medida recuerda a Kant, en cuanto que se diferencia la percepción pura sensorial, que sólo muestra la presencia de un ser, de las construcciones del pensamiento que a partir de este dato real construye representaciones subjetivas.

También entre los jainas apareció una serie de autores importantes, los cuales exponían las enseñanzas metafísicas de su religión en la forma de manuales sistemáticos y trataban problemas lógicos.

Es también un signo notable del fortalecimiento de la ortodoxia brahmánica en este período que la filosofía del ritual védico, la *Mîmânsâ*, acomodándose a los resultados del pensamiento de su época y en permanente discusión con éste, emprendió una nueva formulación de sus doctrinas. Prabhâkara (siglo VII) fundó una escuela de Mîmânsâ, que tomó la doctrina de las categorías del *Nyâya-Vaisheshika* en una forma modificada, y señaló un lugar en su sistema también para la idea de la liberación.

Los otros sistemas ortodoxos desarrollaron el tesoro del pensamiento tradicional mediante comentarios, mientras que una rica literatura popular en sánscrito e idiomas del sur de la India e idiomas dravídicos se ocupaba de la difusión del *Vedânta* y del cultivo de las concepciones de las escuelas vishnuistas y shivaítas.

Pero la vida espiritual de este período recibió su sello característico mediante el surgimiento del Tantrismo y del Shaktismo. El Tantrismo es una ciencia secreta del rito, el cual, con la ayuda de ceremonias especiales y de actos sagrados; ante todo, mediante la utilización de sílabas, palabras y fórmulas *(mantra)* místicas, quiere alcanzar efectos mágicos y obtener un contacto con lo trascendente; en cierto sentido representa una renovación de la época de los *Brâhmanas* en un nivel más elevado. El Shaktismo es una doctrina que atribuye una función preminente en el proceso cósmico y en el proceso de la salvación a fuerzas *(shakti)* representadas como diosas. Se trata en este último caso de una antigua concepción, que desde siempre estuvo muy difundida en la población prearia, pero que ahora gana importancia también en las esferas ilustradas de la sociedad, a continuación de la mezcla racial y confusión social que se verificaban en los círculos espirituales dirigentes. Ambos movimientos se hicieron sentir poco a poco con diferente alcance en los más variados dominios de la vida espiritual; la influencia más fuerte la ejercieron sobre el Shivaísmo, el Vishnuismo y el Budismo *Mahâyâna*. Sus esfuerzos encontraron su expresión en un gran número de obras, para las cuales se pretendía un origen sobrenatural *(âgamas, sanhitâs, tantras)*, y en una literatura dedicada a su explicación, que fue la base de una serie de sistemas escolásticamente elaborados y expuestos, los cuales sinfluyeron decisivamente en la filosofía de los siglos siguientes.

6. La época de la contrarreforma brahmánica (±750 hasta ±1000 d.C.)

A pesar de la amplia difusión que había ganado en Indochina y en la India insular, así como en los reinos del Extremo Oriente, y a pesar de las altas realizaciones espirituales que había llevado a cabo en la India aun en el primer siglo de la segunda mitad del primer milenio de nuestra era, en el continente del Ganges el Budismo se encontraba ya en una situación de retroceso. Las grandes masas, así como los dirigentes espirituales de la India, se apartaban de él más y más, aunque él trataba de salir al encuentro de las necesidades del espíritu de la época mediante las doctrinas tántricas y shákticas. La creencia en un señor del mundo, personal y eterno, que desde la época de las *Upanishads* y de la *Gîtâ* habia atraído tan poderosamente a una parte de los filósofos, pero que había sido combatida en la forma más vehemente por los representantes de la *Mîmânsâ*, del *Sânkhya* clásico, del Jainismo y del Budismo, se convertía cada vez más en la convicción predominante de la mayoría de aquellos que exponían los antiguos sistemas metafísicos o construían otros nuevos. Esta tendencia teísta de la época se muestra igualmente en la elaboración que ahora experimenta la idea de Dios en el *Nyâya-Vaisheshika* y en el Yoga clásico, así como en el hecho de que los sistemas idealistas del Brahmanismo que recién surgían señalaban un lugar a esa tendencia en contraste con los modelos budistas.

Al igual que la *Mîmânsâ*, el *Sânkhya*, el Yoga, el *Nyâya* y el *Vaisheshika*, también el *Vedânta* hasta este momento había estado colocado en un punto de vista realista en lo que se refiere a la teoría del conocimiento. Sin duda, contrariamente a los otros sistemas, se había acercado a posiciones de pensamiento idealistas, en cuanto había enseñado que el mundo posee sólo una realidad de valor inferior, en comparación con el Señor del mundo, único en el todo, y que es la fuerza mágica *(mâyâ)* de Dios la que realiza la transformación real de una parte de Dios en mundo e impide al hombre cegado por la ignorancia tornarse consciente de su unidad esencial con Dios. Profundamente influidos por la «Enseñanza del medio» de los budistas, que negaban toda realidad verdadera al transitorio mundo empírico, y por la teoría de los *Vijnânavâdins*, que reconocía un ser verdadero sólo en la conciencia pura, los filósofos del *Vedânta* interpretaron ahora la doctrina del *Âtman*, único en todo, en el sentido de que él es la única realidad inalterable, mientras que la multiplicidad sólo representa una apariencia falsamente sobreimpuesta a él. La autoridad del Veda, la creencia en un Señor del mundo, en las almas que transmigran, en una materia primordial, las prescripcio-

nes rituales y sociales de los brahmanes, a pesar de lo anterior, conservan su fuerza, tienen validez como una «verdad inferior», que conduce al conocimiento superior del *Brahma* acósmico, y pierden su significado sólo cuando este último es alcanzado. El primer maestro que expuso, en forma concisa, un *Vedânta* transformado de esta manera fue Gaudapâda; el gran Shankara (probablemente 788-820), discípulo del discípulo de Guadapâda, llamado Govinda, se esforzó por demostrar que esta enseñanza estaba de acuerdo con las Escrituras en su comentario de los *Brahma-sûtras* y en numerosos otros escritos. Shankara se convirtió por eso en el fundador de una escuela del *Vedânta*, la cual, hasta hoy día, ha influido sobre el pensamiento de la India de forma intensa.

Gaudapâda y Shankara no fueron los únicos filósofos que trataron de utilizar los resultados de la teoría budista del conocimiento para la metafísica del Hinduismo. En Cachemira Vasugupta fundó (siglo IX) un sistema shivaíta (la llamada «Doctrina del reconocimiento»), que concibe el proceso cósmico como la objetivación de los pensamientos de lo Absoluto, del dios Shira, uno en todo. Más o menos por la misma época surgió el vasto *Yoga-vâsishta*, que abarca 24.000 estrofas, obra de un autor desconocido (o, tal vez, de una pluralidad de autores), en el cual se explica el acontecer ilusorio del mundo como un movimiento que se produce en lo Absoluto[14a].

La larga lista de pensadores de alto rango que produjo el período clásico la cierra un hombre notable, cuya obra ha conservado su valor hasta hoy día, pero acerca de cuya personalidad nada sabemos: el brahmán Vâcaspatimishra de Mithilâ (hoy Tirhut), que vivió a finales del siglo IX. Este autor comentó por igual las obras principales del *Nyâya*, del *Sânkhya*, del Yoga, de la *Mîmânsâ* y del *Vedânta* (Shankara) y, ciertamente, en tal forma que cada sistema obtuvo con ello un esclarecimiento esencial y un desarrollo. En la peculiar posición asumida frente a la multiplicidad de las enseñanzas filosóficas, que se manifiesta en esta manera de actuar, se revela la convicción de que todos los edificios doctrinales sólo son construcciones de ayuda, dotadas de iguales derechos, erigidas por pensadores de distintas capacidades intelectuales, para poder tener una visión aecuada a sus fuerzas acerca de la realidad empírica y para poder elevarse por encima de ésta.

[14a] B. L. Atreya, *The Philosophy of Yogavâsishtha*, Adyar Madras, 1939; H. v. Glasenapp, «Zwei philosophische Râmâyanas», en *Abh. der Mainzer Akademie*, núm. 6, Wiesbaden, 1951, págs. 5-72.

III
EL PERÍODO POSCLÁSICO O HINDUISTA

1. La época de la escolástica sectaria (+1000 hasta ±1200 d.C.)

Con el inicio del segundo milenio d.C. comienza una nueva época en la historia de la India. Hasta ahora la cultura indoaria con su extraordinaria fuerza vital no sólo había podido acoger en sí los más variados elementos, originariamente ajenos a ella, y someter a los distintos pueblos, sino que ella había podido desplegar una inusualmente fecunda actividad más allá de los montes y mares que rodean el continente del Ganges. Ahora tiene lugar un cambio completo. Con el retroceso del Budismo en su propia patria, decayó el contacto que habían mantenido en pie a los misioneros indios y a los peregrinos chinos entre la India y el Lejano Oriente y, poco a poco, también se aflojaron los vínculos con las colonias hindúes en Indochina e Indonesia. La idea de una expansión desapareció cada vez más, de modo que, finalmente, incluso el hecho de atravesar el «agua negra» del océano fue considerado como un acto pecaminoso. Pero la antigua cultura no era ya capaz de conservar por mucho tiempo la posición en su propio dominio. La fuerza nuevamente surgida del Islam penetró primeramente en avances aislados en los territorios del norte, para luego inundar en una medida cada vez más vasta todo el continente y someter a una gran parte de sus habitantes a sus ordenamientos religiosos y estatales. Aunque este proceso que duró siglos no condujo a una total supremacía espiritual de las doctrinas de Mahoma, con todo, coartó el alcance de las ideas culturales y religiosas indígenas y les arrebató numerosas posibilidades de desarrollo. La disminución de la fuerza productiva, que se manifestó en esta incapacidad de afirmarse frente a estas invasiones

extranjeras, políticas y espirituales, necesariamente tenía que dejarse sentir también en el dominio de la filosofía. A medida que avanza el tiempo, tanto más se observa un mayor retroceso en la calidad. A pesar de numerosas buenas realizaciones en casos aislados, la filosofía de la época posclásica no puede ni de lejos compararse con la filosofía de la época de florecimiento que precedió, pues, con agudeza y erudición, se elabora, aprobándolo o rechazándolo, el tesoro de pensamiento que todo el desarrollo anterior había dado a luz, pero la proporción de nuevas ideas realmente originales es muy pequeña. Finalmente se llegó a la situación de que, desde el siglo XVII, la producción propiamente filosófica cesó casi por completo y de que el pensamiento metafísico, cuando no echaba mano de representaciones extrañas a la India, se contentaba con un estéril escolasticismo o con un eclecticismo carente de independencia.

La filosofía del período posclásico se distingue de aquélla del período clásico no sólo en relación a su menor profundidad y originalidad espirituales, sino también en relación a su contenido. Entre 500 y, más o menos, 100 d.C. tres grandes religiones habían combatido entre sí por la primacía y, en el interior del Brahmanismo, sistemas que creían en Dios y sistemas que lo negaban habían subsistido unos al lado de los otros con iguales derechos. Ahora el cuadro cambia de modo fundamental. La caída del Budismo y su desaparición final liberó a la especulación brahmánica de este su más importante adversario, pero pronto también el Jainismo se apartó de la discusión propiamente filosófica ya que no produjo ninguna nueva idea y, mediante el enclaustramiento en sus tradiciones, eliminó la posibilidad de influir sobre el desarrollo ulterior. Así, ahora el Brahmanismo o Hinduismo, como se acostumbra llamarlo con más razón, se convirtió en el único portador del espíritu indio. Con ello desaparecía un elemento esencial de todo movimiento en la vida espiritual: la lucha entre opiniones diametralmente opuestas. La unidad así conseguida tenía que dejar sentirse en un fortalecimiento de la influencia de los brahmanes y de sus concepciones y pretensiones sociales. Esto se manifestó no sólo en la agudización del sistema de las castas, sino también en el hecho de que ahora las distintas sectas de los adeptos de Vishnu y Shiva se esforzaban por demostrar su ortodoxia mediante comentarios de los textos sagrados reconocidos por los brahmanes.

El primer cuarto de siglo del nuevo período está bajo el signo de la transición. Las antiguas fuerzas existen todavía; las nuevas empiezan a desarrollar su actividad.

Sin duda, el sultán Mahmud de Ghaznî (998-1030) había llevado a cabo varias expediciones en procura de botín en el norte de la India y había incluido el Penjâb en su reino, pero sólo bajo Mohamed

Ghorî (1175-1206) se llegó a un dominio mahometano duradero sobre la mayor parte del norte de la India, desde que Mohamed Ghorî sometió bajo su poder a Delhi, Kanawj y Benares y sus generales conquistaron también Bihar y Bengala. Así, la vida cultural de los budistas, jainas e hindúes pudo en la mayor parte del continente todavía durante dos siglos más continuar su curso sin ser obstaculizada o influida de forma esencial por la religión y civilización islámicas. Pero los cambios de fuerza producidos mientras tanto entre las tres formas de creencia se manifiestan claramente en la producción filosófica.

El Budismo había perdido su importancia en la mayor parte de la península del Ganges; en muchos lugares del sur y del norte existían todavía conventos budistas y todavía poseía en Bihar una compacta masa de adeptos. Aquí la universidad Vikramashilâ fundada a finales del siglo VIII por el rey Dharmapala era una sede famosa de erudición budista, en la cual se cultivaba la lógica y la metafísica del Mahâyâna y las enseñanzas del Vehículo de Diamante, pero también en otros lugares existían escuelas e instituciones letradas. La conquista de Bihar por Mohamed Khilji, hijo de Bakhtyâr, despojó a la doctrina del Perfecto también de este su último punto de apoyo; los dirigentes espirituales de la comunidad que pudieron escapar al baño de sangre huyeron al Tíbet, al Nepal o a otras partes de la India y la comunidad laica, ahora sin guías, se absorbió con el transcurso del tiempo en el Hinduismo, cuando no se convirtió al Islam.

El Jainismo en este período pasa todavía por una etapa de gran florecimiento en el oeste y en el sur de la India, aunque en muchas regiones ha tenido que ceder el lugar ante las sectas vishnuita y shivaíta. Aun así, produjo todavía un gran número de escritores importantes, que comentaron sus escrituras sagradas y expusieron sus doctrinas en sánscrito, *prakrit* o en las lenguas populares. Así, pertenece a este período el famoso Hemacandra (1089-1172), que es considerado entre los *Shvetâmbaras* como el más grande representante de su doctrina y que habría ejercido una importante influencia en la administración estatal del rey Kumârapala de Gujarât.

Los seis sistemas *(darshana)* brahmánicos se ocuparon en esta época de la filosofía en muy diferentes grados, a juzgar por la literatura que nos ha sido conservada. Mientras que la *Mîmânsâ*, el *Sânkhya* y el Yoga seguían siendo cultivados en la forma tradicional, el *Nyâya* fue objeto de una importante y variada actividad. Primeramente se efectuó entonces su fusión con el *Vaisheshika* en un único sistema metafísico, gracias a obras como la *Saptapadârthî* de Shivâditya. Y, en segundo lugar, Gangesha fundó al final del siglo XII en Navadvîpa (Bengala) la escuela del «nuevo *Nyâya*» *(navanyâya)*

que de, una manera sutil aunque sofística y escolástica, se ocupó de la investigación de los medios del conocimiento y de los problemas de la lógica.

El sistema predominante fue en esta época sin lugar a dudas el *Vedânta* «no dualista» *(advaita)* de Shankara. Desde los días del Maestro sus numerosos discípulos y sucesores habían explicado sus obras y con ello habían desarrollado sus concepciones en las formas más diversas. Sobre puntos aislados de sus enseñanzas habían surgido variadas interpretaciones, y esta rama de la filosofía india se había convertido en un poderoso árbol. La posición dominante que el *Vedânta* de Shankara goza ahora entre las construcciones filosóficas no tiene en sí nada de sorprendente, ya que el *Vedânta* desde la época de las *Upanishads* ha poseído siempre para los hindúes una fascinante fuerza de atracción. Pero lo que le dio a la enseñanza de Shankara su significación especial fue la circunstancia de que en ella una doctrina de la unidad de todo no sólo era sostenida y explicada a partir de los textos sagrados, sino que también era demostrada con todos los recursos de una teoría del conocimiento, de una lógica y de una dialéctica altamente desarrolladas. Este hecho explica por qué esta doctrina juega ahora un papel tan importante en las discusiones filosóficas, mientras que el *Vedânta* antes de Shankara era poco tomado en cuenta en las obras de los *naiyayikas,* budistas y jainas, que se ocupaban en forma extensa de los más diversos sistemas brahmánicos[15]. A esta circunstancia se agrega otra: en aquella época haía gran agitación por el problema de la existencia de Dios y, por eso, ocupaban hasta el centro de todas las investigaciones cuestiones que entonces no habían sido tratadas aún tan intensamente.

Contra el *Vedânta* acósmico de Shankara se levantó una oposición cada vez más violenta en círculos que se atenían al *Vedânta* tradicional y no podían resolverse al reconocer la doctrina de la verdad en dos niveles. No les bastaba que Shankara dejase explicado que la pluralidad de las almas individuales y la veneración de Vishnu o Shiva como amos eternos del mundo tuviesen valor desde el punto de vista del conocimiento inferior, y que luego, las calificara de ilusorias en un sentido más alto. Estos pensadores se aferraban a la idea de que *Brahma* se había transformado en el mundo y que las mónadas espirituales aun en el estado de la liberación mantienen una existencia individual. Estas reflexiones filosóficas adquirieron en gran medida fuerza de penetración a causa de una circunstancia

[15] E. Frauwallner, «Der arische Anteil an der indischen Philosophie», *WZKM,* núm. 46, pág. 269.

que se originó en esferas totalmente diferentes. Hemos visto en la página 79 que la creencia en un dios personal eterno, creador y regente del mundo había encontrato más adeptos desde la mitad del primer milenio y que, como consecuencia de ello, las sectas que veneraban a Vishnu y a Shiva como el *Îshvara* habían logrado una gran afluencia de fieles. A los adeptos de estas sectas les parecía, como es natural, que sus más sagrados sentimientos eran heridos por una teoría que equiparaba al dios que ellos consideraban como el único Señor del universo (por ejemplo, Vishnu) con otros dioses (por ejemplo, Shiva o Skanda) a quienes ellos tenían como meros servidores de su propio dios. No podían ni querían satisfacerse con la idea de que su dios, al igual que todos los otros, era sólo un reflejo irreal de lo Absoluto neutro, trascendente e impersonal; su interés radicaba en que su dios, tal como sus mitos sagrados lo exaltaban, fuese reconocido y señalado como el verdadero soberano de todo. La lucha contra el relativismo religioso sostenido por Shankara y los suyos los obligó, por su parte, a procurarse las armas filosóficas con las cuales únicamente podían enfrentarse con éxito a su adversario. La fundamentación científica que las distintas sectas existentes dieron a sus sistemas y la aparición de nuevas escuelas que propagaban determinadas concepciones filosóficas y las unían en un todo con la creencia en Vishnu o Shiva son así, en cierta medida, un efecto indirecto de la actividad de Shankara tan ilimitadamente fecunda para la renovación del Hinduismo.

Pero no podía bastar con oponer a la doctrina de Shankara otra doctrina que trataba de demostrar determinadas teorías teológicas o metafísicas sobre la base de hechos de la experiencia mediante argumentos o por referencias a escritos sectarios no unánimemente reconocidos, como *Purânas, Âgamas,* etc.; para los brahmanes adheridos a sus tradiciones una doctrina era realmente convincente sólo cuando se apoyaba en los textos que el *Vedânta* consideraba como la norma inconmovible de toda verdad religiosa. Râmânuja (más o menos 1050-1137) parece haber sido el primero que opuso a los comentarios de Shankara los propios de los *Brahma-sûtras* y de la *Gîtâ,* los cuales enseñan un *Vedânta* realista y vishnuista. Su obra sirvió de ejemplo para los teólogos de otras sectas y surgió así una vasta escolástica sectaria que veía la coronación de su actividad literaria en la exégesis de las *Upanishads,* de la *Gîtâ* y de los *Brahma-sûtra* y que encontró su expresión en numerosos tratados, escritos polémicos, comentarios y sobrecomentarios.

2. La época de la primacía islámica (±1200 hasta ±1526 d.C.)

En el año 1206 Kutb-ud-dîn Aibak, el virrey de Mohamed Ghorî, después de la muerte de éste, se hizo sultán independiente de Delhi y abrió con ello una larga serie de gobernantes mahometanos, que residieron en la, desde antiguo, famosa ciudad real india. Después surgieron en las distintas regiones del continente del Ganges estados islámicos, los cuales, de cuando en cuando, reconocían la supremacía de Delhi, pero en esta época no surgió un gran estado unitario mahometano. Al lado de los estados mahometanos, existía un gran número de reinos hindúes, de modo que, a pesar de la presión musulmana que constantemente se fortalecía debido a la llegada de nuevos invasores, en muchas regiones los hindúes se mantenían independientes y su vida cultural podía seguir siendo cultivada. Un punto de apoyo capital del Brahmanismo era el gran reino de Vijayanagar en el sur, el cual, fundado en 1336, opuso resistencia a los ataques de los musulmanes, hasta la destrucción de su capital en 1565 por los sultanes aliados del Dekhan. Los reyes de Vijayanagar fomentaron la poesía sánscrita y la floreciente literatura de los idiomas drávidas indígenas, sobre todo del *telugu*. Sâyana, el gran comentador del *Veda* (muerto en 1387), fue ministro del rey Harihara II; su hermano Mâdhava fue abad del célebre convento de Shringeri, fundado por Shankara, y autor de numerosas obras sobre el Vedânta.

Entre los sistemas filosóficos aquél de Shankara siguió ocupando el lugar preferencial, pero, con todo, en este período surgió una serie de escuelas vedánticas vishnuitas y shivaítas, las cuales, al lado de las ya mencionadas de Râmânuja y de sectas de la más variada naturaleza, se esforzaban por explicar en forma adecuada la relación de dios, el mundo y las almas. Entre los otros *darshanas* ortodoxos encontró principalmente el «nuevo» *Nyâya* un mayor desarrollo.

Característico de esta época es el hecho de que, cuando llegaba a su fin, la relación naturalmente tensa entre los hindúes y los conquistadores mahometanos había mejorado tanto que entre los fieles de una y otra religión no sólo se formó un soportable *modus vivendi*, sino que surgió la necesidad de comparar entre sí ambas formas de creencia y comprenderlas como formas diversas de un monoteísmo místico. El principal representante de un movimiento de esta naturaleza, encaminado a fusionar ambas religiones en una unidad más alta, fue el tejedor Kabîr (1440 hasta 1518), quien, en sus estrofas compuestas en hindi popular, unió la idea de la filosofía popular vishnuita con doctrinas *sûfis*. Un contemporáneo más joven que él fue Nânak (1469-1538), el fundador de la secta de los *sikhs*, la cual hasta ahora sólo florece en el Penjab.

3. La época de los Grandes Mogoles (±1526 hasta ±1757 d.C.)

En 1526 penetró Baber, rey de Kabul, en el norte de la India con un ejército de 12.000 hombres, derrotó al sultán de Delhi y fundó una dinastía que fue dueña del trono de Hindustán hasta 1857 formalmente aunque, alrededor de 1761, perdió el poder efectivo. Los grandes gobernantes de esta casa lograron, poco a poco, unir bajo su cetro a casi toda la India, de modo que el reino mogol en el año 1691, en que incluso Tangore y Trichinopoli le pagaban tributo, abarcaba también la mayor parte del sur de la península. Con la muerte de Aurangzeb (1707) empezó el estado mogol a decaer y al Gran Mogol, que durante dos siglos había sido uno de los príncipes más poderosos de la tierra, sólo le quedó finalmente una sombra de su poder. En la época brillante de los Grandes Mogoles la cultura islámica en la India llegó a su máximo esplendor y creó obras maestras imperecederas. La política de paz religiosa, especialmente fomentada por Akbar (1556-1605), favoreció las tentativas de unir a los hindúes y mahometanos sobre la base de un culto religioso carente de ídolos e hizo que, al lado de las ya mencionadas sectas de los *Kabîrpanthîs* y de los *sikhs*, surgiese una nutrida serie de otras comunidades, que perseguían objetivos similares. Pero todos estos esfuerzos, al igual que aquellos que procedieron de personas aisladas (como del príncipe mogol Dârâshekoh, que fue ajusticiado), tuvieron sólo un éxito limitado y de corta duración, pues el fanatismo siempre renaciente hacía imposible la superación de las oposiciones. Así, el mundo del pensamiento del Islam no ejerció en la mayoría de las veces ninguna influencia sobre el Hinduismo y la filosofía de este último no fue dirigida hacia nuevos cauces, sino que, imperturbable, siguió por los caminos antes emprendidos.

También en esta época el *Vedânta* de Shankara siguió firmemente a la cabeza de todos los sistemas ortodoxos. Su último gran representante Appayadîkshita (1660) ofreció en su *Siddhântalesha* una visión panorámica de las distintas soluciones que surgieron en el interior de la escuela de Shankara acerca del problema de *Brahman* y *mâyâ*.

La lucha de las sectas por hacer triunfar la creencia de que Vishnu o bien Shiva, según cada una de ellas, era el más grande dios eterno y sus esfuerzos por demostrar, a partir de los textos sagrados, que ése era el verdadero *Vedânta*, continuaron con no disminuida vehemencia. A las filosofías sectarias ya existentes se agregaron otras; hay que nombrar, como las últimas producciones importantes de esta clase, las obras de los adeptos bengalíes del santo Caitanya (quien personalmente no dejó nada por escrito). La lista siguiente da una visión de conjunto de los comentarios más importantes de los *Brahma-sûtras*, que se escribieron desde el siglo XI:

Secta	*Fundador*	*Comentario*	*Punto de vista*
1. Shri-vaishnava	Râmânuja (1050-1137)	Shri-bhâshya	vishishtâdvaita
2. Madhva	Madhva (1199-1278)	Sûtra-bhâshya	dvaita
3. Nimbârka	Nimbârka (siglo XIII)	Vedânta-parjâta-saurabha	dvaitâdvaita
4. Vallabhâcârya	Vallabha (1479-1531)	Anu-bhâshya	shuddhâvaita
5. Caitanya	Caitanya (1485-1533)	Govinda-bhâshya de Baladeva (alrededor de 1700)	acintya-bhedâ-bheda
6. Shaiva	—	Shaiva-bhâshya de Shrîkantha (1150 o después) Shrîkara-bhâshya de Shrîpati	vishishtâdvaita
7. Vîrashaiva (lingayat)	Basava (siglo XII)		visheshâdvaita

Todas estas escuelas sostenían contra Shankara la realidad del mundo y enseñaban que el alma individual en el estado de liberación conserva su individualidad. Las escuelas 1-5 consideran a Vishnu como el eterno Señor de los mundos; las escuelas 6 y 7, a Shiva y, por tal razón, atribuyen una especial autoridad a textos que enseñan tal cosa. Con excepción de Madhva, para el cual Dios es el conductor todopoderoso de la materia y de las almas que son diferentes de él, eternas y existentes en sí, todas las escuelas enseñan que todos los espíritus y todo lo no espiritual han salido de Dios, pero poseen con todo una cierta limitada existencia particular. Los puntos de vista que los diversos maestros adoptan en relación a este tema serán tratados después con detalle, con ocasión de la exposición de los sistemas.

Aunque la literatura vedântica de los *Advaitavâdins* ortodoxos y de las sectas vishnuitas y shivaítas constituyen la porción más considerable de la producción folosófica de esta época, con todo, la

Mîmânsâ, el *Sânkhya* clásico, el Yoga, el *Nyâya-Vaisheshika* y la doctrina jaina presentan hasta el siglo XVII una producción nada despreciable.

Muchas veces se ha intentato interpretar los seis sistemas ortodoxos como elementos de una doctrina unitaria, que progresa escalonadamente. Así, Vijnânabhikshu (mitad del siglo XVII) sostiene, en sus escritos consagrados a los *Brahma-sûtras, Sânkhya-sûtras* y *Yoga-sûtras,* la siguiente concepción: el *Vedânta* originario, proclamado por las *Upanishads,* la *Gîtâ* y los *Brahma-sûtras,* ofrece la verdad en su integridad al enseñar un dios personal, una pluralidad de almas y una materia real. La teoría ilusionista de Shankara debe ser desechada; la palabra *mâyâ* es usada en los textos sagrados sólo como denominación de la materia primordial, real, pues ésta se encuentra sometida a una transformación permanente. El *Nyâya-Vaisheshika* enseña una forma inferior de verdad, al exponer que el alma es diferente del cuerpo, etc., pero es activa, y que siente alegría, dolor, etcétera. El *Sânkhya* significa, frente a este punto de vista adecuado sólo para los hombres que están todavía adheridos a lo empírico, un adelanto esencial, ya que muestra que el alma es sólo una luz de conciencia sumida en la quietud y que las cualidades que le son atribuidas no le pertenecen en realidad, sino que deben ser asignadas a la naturaleza primordial. Para inducir a los que buscan la liberación a profundizar con todas sus energías en el conocimiento de la diferencia de alma y materia, el *Sânkhya* deja completamente de lado la idea de Dios; su ateísmo es por eso sólo una exageración unilateral, que debe ser completada y corregida por la concepción vedántica de un Dios eterno que periódicamente crea el mundo y lo reabsorbe en sí.

Los sistemas de la época posclásica presentan paralelismos con aquéllos de nuestra Edad Media, en cuanto que su principal interés radica en comprender la esencia de Dios y en encontrar fórmulas sólidas para la relación de Dios con el mundo y los seres individuales. Lo hace mediante la interpretación de textos sagrados, ya que éstos, y no la razón humana, son la última instancia a la cual ellos apelan. Con todo, la escolástica de los indios se distingue de aquella de Occidente en puntos esenciales: ninguno de sus sistemas alcanzó nunca una aceptación tan general como aquél de santo Tomás de Aquino y otros maestros de la Iglesia, sino que la existencia de otras tendencias del pensamiento limitó siempre la esfera de poder de las opiniones más influyentes; al Hinduismo le es extraña la idea de que una sola creencia es obligatoria para todos aquellos que forman parte de él; en él no existió nunca un cargo eclesiástico reconocido por todos que vigilara sobre la unidad y pureza de la doctrina, ni tampoco se obtuvo nunca una uniformidad del pensa-

miento metafísico, ni la conciencia popular tendió a ella. La creencia en la revelación de los indios es diferente también de aquélla de los cristianos, en cuanto los textos sagrados a los cuales ellos se atienen son tan amplios en comparación con la Biblia y contienen tantas concepciones contradictorias, que la interpretación siempre encuentra espacio libre. Sería por eso una exageración fuera de lugar si se recalcase tanto la importancia que tuvo para los sistemas de la época posclásica la apelación a la revelación, que se suscitase la impresión de que los filósofos de los períodos anteriores realizaron una investigación sin presupuestos, mientras que aquéllos de la época posclásica fueron sólo teólogos que sólo quisieron exponer sistematizándolo en un dogma que ya existía listo de antemano, y defenderlo de ataques. De hecho, también los metafísicos de la época clásica trataron de fundamentar sus exposiciones mediante citas de la Shruti y Smriti o de palabras de Buda o Mahâvîra, y los pensadores posclásicos frecuentemente utilizaron los textos sagrados sólo para dar a sus propias ideas el trasfondo necesario. La presencia indudablemente más notoria de la idea de que sólo una revelación contiene la clase para el conocimiento del mundo no debe ser apreciada como un alejamiento de concepciones anteriores, sino sólo como la más enérgica puntualización y desarrollo de concepciones que existieron desde mucho tiempo atrás en el Brahmanismo.

El fin de la época mogol señala el punto final preliminar del hasta ahora continuo desarrollo de la filosofía india. Pues, desde ahora en adelante, se dejan sentir en la tierra del Ganges lenta pero constantemente influencias que en Occidente habían preparado el fin del pensamiento medieval y habían producido una transformación en la visión del mundo.

4. La irrupción de ideas occidentales (±1757 hasta la actualidad)

Cuando el Imperio mogol empezó a derrumbarse a mediados del siglo XVIII la Compañía Británica de las Indias Orientales logró colocar bajo su administración mayores zonas cada vez y, finalmente, someter a su dominio, indirecta o directamente, a toda la India. Después de la sublevación de 1857 la corona británica ocupó el lugar de dicha Compañía y el 28 de abril de 1876 la reina Victoria tomó el título de Emperatriz de la India. En los casi dos siglos que duró el dominio británico se produjo, en el continente del Ganges, mediante la recepción de los métodos europeos de comercio y de las conquistas técnicas, una fuerte transformación, y la introducción del inglés como medio de la enseñanza superior (1835) y la fundación de universidades (1857) que utilizaban ese idioma produjeron una di-

fusión siempre creciente de las ideas occidentales y de los conocimientos científicos. Si el proceso de occidentalización ha progresado menos en la India que en muchas otras tierras orientales, esto tiene su causa en la extensión del territorio indio y en la mentalidad conservadora de sus habitantes, así como en la política de gobierno británico, el cual no podía tener, como se comprende, ningún interés en un adelanto rápido de la modernización. Se presenta ahora la pregunta acerca de qué efectos tuvo sobre la filosofía de los hindúes la influencia de Occidente. Esta pregunta no puede ser contestada con una sola palabra, ya que, como ocurre en casos semejantes, lo positivo y lo negativo se equilibran mutuamente.

Sin lugar a dudas, el conocimiento de la filosofía india ganó considerablemente en difusión, ya que textos, que antes estaban a disposición de los estudiosos sólo en número limitado de manuscritos, se tornaron asequibles para todos en baratas ediciones impresas. Gracias a las investigaciones de los indólogos europeos y de los eruditos indios que rivalizaban con ellos se aclararon los problemas y las conexiones históricas de los sistemas y las traducciones de esos textos en inglés y en los idiomas populares indios les abrieron dentro de la India amplios círculos de personas interesadas, y las traducciones en las más diversas lenguas europeas hicieron lo mismo en todo el mundo.

Por el contrario, cayó en olvido cada vez más la manera usual desde miles de años atrás de cultivar y de enseñar la filosofía. Desde la época védica el sánscrito era el medio lingüístico en el cual se formulaban y se transmitían las ideas filosóficas de la India. Pero, con el surgimiento de los idiomas nuevo-indios y su utilización literaria, el sánscrito fue cada vez más relegado, sobre todo desde que, con la islamización de muchos estados, desaparecieron numerosos lugares en donde era cultivado. Pero las condiciones modernas han contribuido en grado cada vez mayor a que sirva todavía como medio vivo de comunicación de ideas sólo dentro de un ámbito limitado. Sin duda hoy día es utilizado en el culto y es enseñado en las escuelas, pero el número de aquellos que pueden utilizarlo oralmente o por escrito está en constante retroceso. Todavía, es verdad, existen *pandits,* que lo han aprendido de acuerdo con los antiguos métodos en la casa del maestro y han estudiado y explican los antiguos textos en la forma tradicional, y también ocasionalmente tienen lugar en sánscrito discusiones filosóficas (yo mismo participé en una en Maisur en el año 1927), pero un desarrollo realmente productivo de la herencia de pensamiento recibida se verifica en el idioma sánscrito sólo en pequeña proporción. En vista de que la mayoría de los *pandits* de antiguo cuño, no influidos por la cultura moderna, viven prisioneros todavía de las concepciones del pasado, sus discusiones no pueden ser fecundas para el desarrollo ulterior.

Comprendiendo que los valores duraderos de la filosofía india sólo se conservarán en el futuro para el pueblo indio, si de alguna manera son armonizados con las nuevas concepciones que, bajo la influencia de las ideas occidentales, se han desarrollado en la actualidad, muchos hindúes creyentes tratan mediante una nueva interpretación de demostrar que la metafísica hindú de ningún modo está en oposición con los resultados de la moderna ciencia de la naturaleza o con las exigencias sociales de una comunidad nacional. Al actuar así es muy variada la amplitud de aquello que los distintos intérpretes consideran como una verdad firme que no puede ser quebrantada por nada. Para muchos ortodoxos la autoridad de las escrituras sagradas, el sistema de castas, la existencia de muchas divinidades que han llegado a serlo en virtud de la ley kármica y que sirven como ángeles a un Dios único y eterno, y la eficacia mágica de determinados ritos, son hechos firmemente establecidos, los cuales, si son bien comprendidos, no se oponen a los resultados de la ciencia, ya que ellos tienen su fundamento en un dominio trascendente que está más allá de toda experiencia. Los defensores de reformas religiosas, por el contrario, consideran como creencias inconmovibles la existencia de un Dios eterno, la causalidad de la retribución de los actos, la transmigración de las almas y la liberación, y ven en el politeísmo, el sistema de castas y el ritualismo deformaciones de una religión originaria pura que ellos se afanan por restablecer. Las condiciones en la India se parecen, pues, en gran medida a aquellas que se desarrollaron en Europa desde el final de la Edad Media, cuando los filósofos cristianos se esforzaban por mantener una parte, mayor o menor, de las enseñanzas de la Iglesia. Con todo, existe una diferencia en el hecho de que en la India la oposición entre la investigación de la naturaleza y la creencia religiosa se ha manifestado sólo desde hace un siglo, mientras que en Occidente ha ocupado los espíritus por un lapso de tiempo cuatro veces mayor.

En época más reciente se han manifestado en la India también filósofos con trabajos en inglés, los cuales, de manera más o menos independiente de la tradición india y fuertemente influidos por Kant y Hegel, pero, sobre todo, por S. Alexander, B. Bosanquet, F. H. Bradley, E. Caird, McTaggard, B. Russell, Karl Marx y otros pensadores, se esfuerzan por construir nuevos sistemas según el modelo europeo. En contraste con algunos modernos filósofos en los cuales los elementos propiamente indios son fuertemente relegados a un segundo plano, otros tratan de conciliar las antiguas tradiciones con las exigencias de los nuevos tiempos, siendo la participación de ambos componentes naturalmente muy diversa según los casos. Aurobindo Gosh (1872-1950), que trabajaba en Pondichery, trató en su *Life Divine* de realizar una síntesis en la cual las ideas indias de la

transmigración de las almas, de los *avatâras* y de la evolución tendiente a un perfeccionamiento espiritual mediante un nuevo «Yoga integral» están combinadas con las ideas occidentales de un superhombre, de una liberación cósmica y de la realización de un futuro «cielo en la tierra», el cual tomará forma en un Estado que abarque todo el mundo. Sarvapalli Radhakrishnan (nacido en 1888) actúa más dentro de los marcos de las tradiciones de su país. Partiendo del *Vedânta* de Shankara, él se esfuerza por conseguir en la Mística la conciliación sobrenacional e interconfesional entre la fe y la sabiduría del este y del oeste[16].

El 15 de agosto de 1947 Inglaterra renunció al dominio sobre la India y el subcontinente fue dividido entre el Estado islámico de Pakistán y el «Bhârat», que en su 90 por 100 es hindú, pero que fue concebido como una democracia secular. La liberación nacional ha dado en Bhârat un nuevo impulso a la filosofía, en cuanto se abrieron nuevas posibilidades en las universidades al estudio del antiguo pensamiento indio, pero tomando en consideración el universalismo tolerante del Hinduismo. Orientadora, sobre este respecto, es la *History of Philosophy, Eastern and Western* (Londres, 1952), recomendada por el Ministerio de Educación indio, la cual, por abarcar todo el mundo de forma completa, debería servir de modelo a nuestro quehacer filosófico.

[16] La obra colectiva, *Contemporary Indian Philosophy*, S. Radhakrishnan y J. H. Muirhead (eds.), Londres, 1952, 2.ª ed. Sobre Aurobindo cfr. la selección de traducciones, *Der integrale Yoga*, Rowohlts, Klassiker, 1957. La obra capital de Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought* ha sido traducida al alemán por F. Thierfelder bajo el título *Die Gemeinschaft des Geites*, Darmstadt y Genf, 1952. La *Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* es discutida ampliamente en el tomo 8 de la *Library of Living Philosopher*, P. A. Schilpp (ed.), Nueva York, 1952. Una selección de traducciones de obras de pensadores indios modernos en H. v. Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, vol. 1, Baden-Baden, 1958, págs. 263-299.

This page intentionally left blank

Anexo

ESBOZO DEL CARÁCTER Y CURSO DE VIDA DE LOS FILÓSOFOS HINDÚES

Observaciones previas

Cuando diversos artistas representan el mismo paisaje de distintas maneras, eso no se debe únicamente al hecho de que hayan pintado la escena desde diferentes lugares y a diversas horas del día y de la noche, sino que tiene su causa, ante todo, en el hecho de que los artistas son hombres de las más variadas maneras de ser. Así también, para una doctrina filosófica que trata de exponer la esencia del mundo, es de decisiva importancia al lado del punto de vista filosófico y de la influencia de la conciencia de la época la propia personalidad del pensador. Más aún, este factor individual es propiamente el más importante de todos, ya que el filósofo, sólo porque es una personalidad diferente de las otras, se ocupa, contrariamente a la mayoría de los hombres, de los enigmas de la existencia, encuentra en una u otra de las posibles cosmovisiones los fundamentos para su investigación y toma posición afirmativa o negativamente frente a las concepciones predominantes en su época. Reconociendo este hecho la mayoría de los historiadores dedicados a la filosofía occidental y china se han esforzado por aclarar las doctrinas de un pensador a partir de su personalidad y, por eso generalmente, colocan en el inicio de sus exposiciones de cada uno de los sistemas una biografía y una caracteización de sus creadores. Esto en la India, como ya ha sido recalcado, no es posible. Pues,

acerca de la mayoría de los filósofos de la tierra del Ganges, nosotros no sabemos prácicamente nada. Por eso la mayoría de las obras consagradas a la historia espiritual de la India se contentan con mencionar los nombres de los autores filosóficos sin ocuparse más en detalle de las circunstancias de su vida. Si yo ahora, apartándome de la costumbre usual, esbozo también en un breve apéndice a la parte histórica de este trabajo las biografías de algunos pensadores no es porque yo piense que con esa manera de proceder, por lo menos en el actual estado de la investigación, se puede alcanzar un enriquecimiento esencial de nuestro conocimiento de las enseñanzas y de su génesis, sino porque el lector, con razón, espera que se exponga ante sus ojos mediante algunos ejemplos de qué manera los indios se representaban a los hombres que crearon sus ideas filosóficas.

De los poetas de los himnos filosóficos del *Rig-Veda* y del *Atharva-Veda* nosotros no sabemos nada cierto, aunque se dé los nombres de aquellos videntes que habrían «contemplado» estas sagradas canciones. Acerca de algunos de ellos obras posteriores proporcionan leyendas abiertamente construidas *ad hoc;* así, Dîrghatamas («larga tiniebla»), el autor del oscuro himno del Uno en el *Rig-Veda* 1, 164, habría nacido ciego, pero habría ganado la vista después de largo tiempo[17]. Individualidades más definidas a las cuales verosímilmente no les falta el fondo histórico se nos presentan en muchos de los teóricos del sacrificio de los *Brâhmanas,* sobre todo en algunas de las *Upanishads.* Uno de ellos, el gran Yâjnavalkya, será el primero en ser tratado en nuestra serie un poco más lejos.

El santo Krishna Dvaipâyana o Vyâsa («ordenador») es considerado como ordenador de los Vedas, del *Mahâbhârata,* de los *Purânas* y de los *Brahma-sûtras* y, por consiguiente también, como el creador del *Vedânta.* Según la concepción india él era una encarnación del dios Vishnu y un contemporáneo del hombre-dios Krishna, el cual habría muerto en el comienzo del nefasto período cósmico actual *(Kaliyuga)* en el año 3102 a.C. Los padres de Vyâsa eran —así cuenta la leyenda— el vidente Parâshara y Satyavatî, la hija de un pescador, de la cual se enamoró el *rishi* olvidándose de la sagrada forma de su conducta. Por tener la piel de color oscuro, Vyâsa fue llamado Krishna («el negro») y, por haber visto la luz del mundo en una isla *(dvîpa)* del río Yamunâ, fue llamado Dvaipâyana. Desde temprana edad se convirtió en asceta. Pero, con todo, tuvo que interrumpir su voto de castidad, pues su madre, después que Parashara le devolviera su virginidad mediante su poder mágico y se casara con el rey de los

[17] Macdonell-Keith, *Vedic Index,* I, Londres, 1921, pág. 366.

kurus, Shântanu, le encargó, a raíz de la muerte de éste y de sus dos hijos, que procrease hijos de acuerdo con el derecho del levirato en las dos viudas del más joven de los hijos de Shântanu, Ambikâ y Ambâlikâ, con el fin de que el trono de los *kurus* no quedase vacante. Las dos cuñadas estaban poco dispuestas a que el desagradable y maloliente asceta, de cabellos enmarañados y ojos que inspiraban miedo, se les acercase en un acto de amor. Por eso, los hijos que él trajo al mundo en ellas estaban marcados por defectos físicos, pues Ambikâ, que, al ser tocada por Vyâsa, cerró los ojos, dio a luz al ciego Dhritarâshtra y Ambâlikâ, que empalideció cuando Vyâsa se le acerco, al pálido Pându. Así, Vyâsa fue el padre de los dos hermanos de los cuales se originaron los 100 *kurus* y los 100 *pândus,* cuya sangrienta lucha él mismo habría cantado en las 100.000 estrofas del *Mahâbhârata* y habría dictado al dios Ganesha. Todavía hoy día viviría Vyâsa en la ermita Bâdari; el filósofo Madhva lo habría buscado ahí y habría recibido instrucción de él. Que Vyâsa es una figura meramente mítica está fuera de duda. Parece que también se hizo de él autor de los *Vedânta-sûtras,* por el hecho de que su creador se llamaba Bâdarâyana, y posteriormente se relacionó este nombre con la ermita ubicada en el Himalaya en las fuentes del Ganges.

De los otros sistemas clásicos de los brahmanes sólo el Sânkhya pretende tener como creador una figura de vidente igualmente envuelta por la leyenda. Se considera como su autor a Kapila, uno de los hijos nacidos de la mente de Brahmâ. Él habría colaborado en la creación del mundo y se piensa que es encarnación de Agni o de Vishnu. Se cuentan de él muchos actos maravillosos; así, él mismo habría reducido a cenizas a los hijos del rey Sagara, que lo insultaron.

Es un hecho establecido que el nombre del sabio Kapila muy tempranamente, en todo caso ya en el *Mahâbhârata,* fue puesto en relación con el Sânkhya. Pero las opiniones divergen respecto a si Kapila fue el fundador histórico del Sânkhya (como método, no como sistema clásico), que después fue divinizado, o si él, de acuerdo con Colebrooke, fue «un personaje totalmente mítico a quien el verdadero autor de la doctrina» [o la tradición posterior] «consideró conveniente atribuírsela»*. También los creadores de los otros sistemas brahmánicos ortodoxos, Jaimini, Patanjali, Kanâda y Akshapâda, se pierden completamente en la tiniebla de la leyenda. Acerca de la mayoría de los filósofos, que explicaron sus doctrinas en comentarios y las desarrollaron, no sabemos asimismo práctica-

* En inglés en el original. *[N. del T.].*

mente nada. Los propugnadores de la contrarreforma opuesta al Budismo, Kumârila y Shankara, son propiamente las primeras personalidades históricas en la historia de la filosofía brahmánica, acerca de las cuales nos han llegado informaciones biográficas detalladas aunque fuertemente cargadas de leyenda.

Kumârila, el fundador de un sistema de la *Mîmânsâ,* es considerado por los hindúes como una encarnación del dios de la guerra Kumâra, el cual, ante el ruego de los dioses, bajó a la tierra para eliminar la doctrina de Buda. Sus luchas con los budistas son narradas en múltiples episodios legendarios. Así, se dice que, para aprender a derrotar a los budistas con sus propias armas, habría recibido clases, disfrazado, de un famoso maestro budista[18]. Cuando este último atacó en cierta ocasión enérgicamente el carácter sagrado del Veda, Kumârila derramó lágrimas. Sus condiscípulos coligieron de ahí que era un hereje y resolvieron matarlo. Una noche que él estaba sentado junto a ellos en el techo de una casa conversando lo arrojaron al vacío. Al caer, Kumârila gritó: «Si es verdad que los Vedas son la revelación verdadera, entonces que me protejan de daño.» Llegó al suelo sin sufrir ninguna herida, pero, como en las palabras que había pronunciado había admitido la posibilidad de que los Vedas no fuesen la revelación, Kumârila perdió un ojo. Como adversario irreconciliable de los budistas, viajó de ciudad en ciudad. Se cuenta que derrotó a los seguidores de Buda en una gran discusión en la capital del rey Sudhanvan. Con eso convenció al rey acerca de la verdad de sus doctrinas, pero se lo conquistó del todo cuando le mostró en un cántaro al dios Vishnu reposando sobre una serpiente. Sudhanvan se convirtió en partidario inconmovible de la creencia en la revelación y habría dado la orden de matar en su reino a todos los budistas.

La historia mítica de la vida de Shankara y de su gran adversario Râmânuja serán tratadas con detalle más adelante. En tono similar están compuestas las leyendas edificantes sobre la vida de la mayor parte de los sabios que hasta la fecha tienen adeptos en la India, trátese de *âcâryas,* que exponen sus enseñanzas en sánscrito dentro del espíritu de la metafísica escolástica tradicional, o de reformadores modernos que tratan de fundir en una unidad al Hin-

[18] Éste es un tema que reaparece en las biografías de Vasubandhu, Dharmakîrti, Haribhadra y otros. Debe ser entendida en función de las condiciones de aquella época. En vista de que entonces el número de los manuscritos en uso era limitado y muchas doctrinas eran transmitidas por un filósofo a sus discípulos sólo oralmente, aquellos que querían obtener información sobre los sistemas rivales, que necesitaban para las discusiones, sólo disponían de este modo para aprender otras construcciones doctrinarias en todos sus detalles.

duismo y al Islam o los dogmas de la revelación védica con los resultados de la ciencia occidental.

Sobre los filósofos que se levantaron contra las enseñanzas de los brahmanes, los textos canónicos de los jainas y de los budistas contienen las más antiguas informaciones. Nada se sabe acerca de las circunstancias de la vida del agnóstico Sanjava y de los maestros Pûrana, Ajita y Pakudha, que negaban el orden moral del mundo; asimismo tampoco tenemos material biográfico sobre los escépticos y materialistas indios; por el contrario, numerosas informaciones nos han sido transmitidas acerca del fatalista Goshâla, sobre la base de las cuales A. F. R. Hoernle ha trazado una concisa caracterización de este hombre notable[19].

Los jainas pueden dar sobre sus filósofos numerosas informaciones, las cuales, naturalmente, pertenecen al dominio de la leyenda. Su *tîrthankara* («hacedor de vados», es decir, fundador de iglesia) Mahâvîra representaba para ellos el tipo ideal del sabio perfecto. Los textos nos pintan a Mahâvîra como una personalidad polifacética, abierto a todos los problemas de su época y, como un pensador profundo, esforzado en organizar la entera realidad de acuerdo con los principios de un sistema elaborado hasta el más pequeño detalle. Sus brillantes dotes de orador y su excelente talento de organizador lo capacitaban para reunir una gran comunidad alrededor de él, aunque, en el trato con los hombres, una gran reserva y jamás salió de su serenidad aristocrática. El rigor ascético de su forma de vida encontró en el ayuno hasta la muerte, al cual se sometió al final de su vida, su adecuada culminación. Ya que en otra parte[20] he tratado ampliamente acerca de Mahâvîra y de otros pensadores jainas, se hace innecesario ocuparme más de él aquí.

Buddha es considerado con razón como uno de los granes iluminadores del mundo, los cuales, como muy pocos otros, pertenecen no sólo a su propia comunidad o a su propio pueblo, sino a toda la humanidad. Con razón los japoneses lo veneran en el templo de los cuatro sabios en Tokio al lado de Confucio, Sócrates y Kant, como a uno de los grandes pensadores de todos los tiempos[21], aunque la exposición de un sistema filosófico constituyó sólo una parte de su múltiple actividad, pues el gran éxito que estaba reservado a

---

[19] *ERE*, núm. 1, págs. 259-266.

[20] H. v. Glasenapp, *Religionen Indiens*, págs. 185 y sigs.; *Jainismus*, págs. 23 y sigs., 105 y sigs.

[21] Schopenhauer dijo a Ferdinand Morin en marzo de 1858 «que sólo habían existido tres filósofos que merecen este nombre: Buda, Platón y Kant», Arthur Hübscher: «Schopenhauer Gespräche», en *20 Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1933, pág. 312.

la labor de su vida debe ser atribuido, sobre todo, a su descollante personalidad, la cual, desde la alta torre del conocimiento liberador, con una serenidad que estaba por encima del mundo, dirigía su mirada hacia las cosas del inquieto *sansâra* y, con todo, dando prueba de una cariñosa simpatía por sus necesidades, trataba de incitar moralmente incluso a los más humildes de sus prójimos. He narrado en *Die Religionen Indiens,* págs. 205-212, las leyendas santas acerca de la vida terrena de Buda y no es necesariuo que sean nuevamente expuestas en el presente contexto.

Sólo nos han llegado pocos datos sobre la vida de los dogmáticos del Budismo pali; es así que, incluso respecto al más grande de ellos, Buddhaghosa, poseemos sólo escasas noticias. Por el contrario, los grandes filósofos del Mahâyâna han sido tratados biográficamente numerosas veces. Esto se explica por el hecho de que los chinos y tibetanos tenían un gran interés por los temas históricos y, por eso, reunieron muchos detalles valiosos. Sobre ellos se basan los esbozos de las vidas de Nâjârjuna, Vasubandha y Dharmakîrti que vienen a continuación.

1. Yâjnavalkya

Las antiguas *Upanishads* nos presentan a una serie de pensadores de los más diversos tipos: brahmanes que se ocupaban de los enigmas del simbolismo ritual y estaban satisfechos cuando encontraban para ellos determinadas fórmulas y otros que, mediante fuerza intuitiva, trataban de penetrar hasta en los últimos fundamentos del ser, reyes que organizaban torneos orales[22] y en ellos opacaban con su saber incluso a sacerdotes, mujeres que se ocupan de los más elevados problemas e, incluso, *shûdras,* como aquel Raikva que estaba sentado bajo su carreta, se rascaba un eccema y ganaba ricas sumas por la sabiduría que proclamaba. Estas personas no son pintadas de ninguna manera como figuras ideales, sino como hombres con debilidades humanas que gozan cuando pueden impresionar a otros con su pequeño comercio de cosas misteriosas, cuando en la competencia de la discusión logran acorralar a sus adversarios y los mortifican tanto que sus cabezas revientan, y que finalmente reciben con visible satisfacción las vacas con cuernos cubiertos de oro, los esclavos, las mujeres y las aldeas, que le corresponden al vencedor. Pero, por otro lado en muchos textos la profunda seriedad, el ansia vehemente por el conocimiento último,

[22] W. Ruben, *ZDMG,* 1929, págs. 238 y sigs., trata de los debates en las antiguas *Upanishads.*

la serenidad ubicada por encima del mundo que animaban a muchos de estos buscadores de lo eterno se manifiestan con una fuerza tan subyugante, que todas aquellas exterioridades desaparecen ante la imagen de sabios que, como se dice en las *Upanishads*, «han contemplado lo más alto y lo más profundo».

Es característico de todo el Veda el que no coloque a un solo vidente en el primer plano de todas las reflexiones ni vea en él al creador originario de todos los conocimientos y al modelo insuperable de toda conducta moral, como lo hicieron posteriormente el Budismo y el Jainismo, cuando crean en las figuras de sus fundadores los grandes tipos ideales inigualables, que como estatuas monumentales de dimensiones colosales sobrepasan a todos sus contemporáneos. En aquella época más antigua tiene valor todavía una concepción pluralista acerca de los dispensadores del saber mas alto; de acuerdo con los hechos históricos no se atribuye a un solo hombre la posesión de toda la sabiduría, sino que existe una multitud de expositores de la verdad unos al lado de otros. Pero en una antigua *Upanishad* —característicamente sólo en ésta, frente al completo silencio de las otras— se pinta a un pensador como el descubridor y expositor de elevadas verdades, ante el cual retroceden todos los demás, como separados por una amplia distancia. Es el gran vidente Yâjnavalkya.

Yâjnavalkya («el descendiente de un hombre que lleva un vestido ritual hecho de corteza de árbol») aparece en el «Brâhmana de los cien caminos» como un descollante conocedor del sacrificio. En la *Brihadâranyaka-upanishad*, por el contrario, él es el más grande representante de la enseñanza del Âtman. En la literatura upanishádica posterior, en el Mahâbhârata 12, 310 y sigs., y en los *Purânas* aparece él incidentalmente, pero ahí proclama concepciones que evidentemente pertenecen a una época posterior. Si también es mencionado como autor de un libro de leyes famoso, compuesto a lo más en el siglo IV, y de otras obras, esto acredita solamente el uso indio de atribuir a un hombre famoso escritos de un período posterior. Nada se sabe de cierto acerca de la patria de Yâjnavalkya. Su probable maestro Uddâlaka Âruni vivía en la tierra de los kurus, por consiguiente en la zona de Delhi; su gran protector Janaka era rey de Videha en el este de la India. Sobre la época a la cual pertenece este sabio, tampoco sabemos nada seguro, probablemente debe ser colocado uno o dos siglos antes que Buda.

Yâjnavalkya llevaba la vida de un rico jefe de familia brahmánico y tenía dos mujeres, Maitreyî y Kâtyâyanî, la primera de las cuales podía seguir su alto vuelo espiritual, mientras que la otra «sólo sabía lo que saben las mujeres». Los textos lo describen como una personalidad que inspiraba respeto, que estaba plenamente consciente de

su propio valor. Cuando el rey Janaka después de una fiesta ritual ofreció mil vacas con cuernos adornados con oro al brahmán más grande y los otros sacerdotes se quedaban sentados indecisos, él simplemente hizo que uno de sus discípulos se las llevase.

Las doctrinas, que Yâjnavalkya defiende en el «Brâhmana de los cien caminos» y en las *Upanishads* que le pertenecen, son muy variadas. Con todo nada se opone a que se admita que ellas derivan de un solo y único hombre, si se supone que Yâjnavalkya en el curso de su larga vida realizó una evolución importante. Primeramente él era un ritualista, que se ocupaba del sacrificio y de su significación simbólica; el mundo era para él —como para la mayoría de los pensadores de la época védica— un conjunto ordenado de muchos dioses, sustancias y potencias. Hizo suya la doctrina recién aparecida de la reencarnación en modo tal que él enseñaba que la fuerza del *karma* del individuo muerto reunía nuevos factores de existencia para formar un nuevo ser individual. Después la doctrina de la unidad de todo lo arrastró consigo cada vez más poderosamente; trató de derivar todas las fuerzas de la existencia de una fuerza originaria, divina, última. Renovándose siempre, trató de explicar la naturaleza de esa fuerza, hasta que, finalmente, la concibió como el espíritu que es la luz interior del hombre. Sobre la base de la teoría de que el espíritu de todo es el núcleo más íntimo de todo lo que existe, Yâjnavalkya desarrolló luego su profundo sistema de las etapas de manifestación del *Âtman* y dio a su doctrina de la reencarnación una nueva forma. En la conversación que él sostiene con su esposa Maitreyî, antes de retirarse de la vida en el mundo a la soledad del bosque, su pensamiento alcanza el punto más alto y la consecuente conclusión. Las etapas individuales de su evolución filosófica aparecen en la «sección Yâjnavalkya» de la *Brihadâranyaka-upanishad* (3-4) resumidas en algunas conversaciones. No es únicamente una ficción literaria, sino que tiene también un profundo sentido: todas las concepciones que él expone en estos diálogos no son contradictorias entre sí, sino que presentan las diversas etapas a través de las cuales el buscador de la verdad progresó de la cosmovisión pluralista del ritualismo al conocimiento último de un Absoluto trascendente.

2. Nâgârjuna

Nâgârjuna, el famoso autor de los aforismos de la «Enseñanza del medio», es una de las figuras más enigmáticas de la historia budista. Corren acerca de él numerosas leyendas y poseemos tres exposiciones de su vida que se apartan las unas de las otras notablemente, una china por Kumârajîva (405 d.C.) y dos tibetanas, aquellas

de Buston (1290-1364) y de Târanâtha (1608). Las diferencias entre la tradición china, más antigua, y la tradición tibetana, más reciente, se explican en parte por el hecho de que los tibetanos confundieron al filósofo con un mago tántrico que parece haber vivido alrededor del siglo VII d.C.; para conciliar las dificultades cronológicas que surgen de este modo, le atribuyen al maestro una duración de vida de seiscientos años[23]. Los datos que siguen reposan sobre la traducción de la versión china hecha por W. Wassiljew[24], en la cual se dice: «Nâgârjuna nació en el sur de la India y era originario de la casta de los brahmanes, estaba dotado por la naturaleza de facultades maravillosas y estudió ya en su niñez los cuatro Vedas...; viajó a diversos reinos y aprendió todas las ciencias profanas, como Astronomía, Geografía, Artes Místicas y Mágicas; después trabó amistad con tres hombres igualmente notables y, después de que aprendiera un medio para hacerse invisible, se introdujo con ellos en el palacio real, donde empezó a deshonrar a las mujeres; su presencia fue descubierta por las huellas de sus pies y los tres compañeros de Nâgârjuna fueron cortados en pedazos; sólo él se salvó después de haber hecho el voto de entrar en la orden religiosa (budista) y, de inmediato, se fue a un monte donde había una pirámide *(stûpa)* de Buda, hizo sus votos, estudió en 90 días todos los tres Pitakas y captó su sentido profundo; después empezó a buscar los otros *sûtras,* pero no los encontró en ningún lugar; sólo en el interior de la Montaña de nieve un anciano *bhikshu* ("monje") le dio el *sûtra* del *Mahâyâna;* captó en verdad su sentido profundo, pero no pudo encontrar ningún comentario extenso; todas las opiniones de los *tîrthikas* ("no budistas") y *shramanas* (monjes budistas) le parecían de escaso valor; en su orgullo se figuró que era el fundador de una nueva religión, imaginó nuevos votos y una nueva vestimenta para sus discípulos. Entonces el *Nâgarâja* ("rey de las serpientes") se apiadó de él, lo llevó consigo al mar a su palacio y allí le enseñó un precioso cofre con los libros *vaipulya* (escritos del Mahâyâna) y los otros *sûtras* de un sentido profundo y oculto; Nâgârjuna se los leyó en 90 días y regresó a tierra con una canasta llena de esos libros.» En la tierra difundió sus enseñanzas durante trescientos años, compuso numerosas obras y realizó actos milagrosos. «Cuando finalmente un maestro hinayánico expresó su deseo de que Nâgârjuna muriese, se encerró en un cuarto solitario y desapareció. Cien años después se elevaron templos en su honor en todos los reinos del sur de la India y se le empezó a considerar como un buda. En vista de

[23] H. V. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien,* pág. 51.

[24] W. Wassiljew, *Der Buddhismus,* traducido al ruso, San Petersburgo, 1860, pág. 232.

que su madre le había dado a luz bajo un árbol arjuna, recibió el nombre de Arjuna y, como consecuencia de que un *nâga* ("dragón") participara en su conversión, se agregó a ese nombre la palabra *nâga.*»

Si despojamos estas informaciones de sus adornos míticos, resulta que Nâgârjuna era originario del sur de la India (según los tibetanos de Vidarbha, hoy Berâr) y que recibió una educación brahmánica, se convirtió luego al Budismo y empezó a enseñarlo en una nueva forma, para lo cual apelaba a textos presuntamente muy antiguos, que hasta entonces habían permanecido ocultos. Esto concuerda también con los hechos históricos, ya que Nâgârjuna revela en sus obras un conocimiento profundo de las ciencias brahmánicas y es considerado como aquel que, por segunda vez, puso en movimiento la Rueda de la Doctrina, es decir, inició una nueva fase de la evolución doctrinaria budista.

Nâgârjuna procedió de modo tal que dejó sin ninguna alteración todas las enseñanzas y prescripciones de la antigua época, pero las volvió a iluminar mediante una nueva superestructura ideológica. En su muy leída «Carta a un amigo» *(Suhrillekhâ)* que está dirigida a un tal rey Udayana Sâtavâhana, verosímilmente un gobernante de la dinastía Andhra de la India del sur que reinó hasta el comienzo del siglo III d.C., da una exposición panorámica de la metafísica y ética budistas, que reposa completamente sobre los textos canónicos y no contiene ninguna especulación que vaya más allá de ellos. Por el contrario, en sus obras filosóficas combate aquel sustancialismo pluralista y se coloca en una posición que está más allá del conocimiento y de la relatividad de todas las opiniones.

3. Asanga y Vasubandhu

Los dos hermanos Asanga y Vasubandhu están por igual en el centro de la cumbre de la historia del Budismo en la India, pues la época de su vida se ubica (sean cuales fueran las fechas que se les asigne: las diferentes conjeturas oscilan entre 280 y 500 d.C.) aproximadamente en el centro el proceso histórico, que se inicia con la iluminación del Perfecto y termina con la paulatina extinción de la «buena religión» en la tierra del Ganges. Al mismo tiempo ambos pensadores señalan el momento de mayor esplendor de la especulación budista, ya que ellos no sólo pertenecían tanto al Pequeño como al Gran Vehículo, sino que, también, al «hacer girar por tercera vez la Rueda de la Doctrina», iniciaron la culminación de la evolución del dogma budista.

Según la tradición china, un brahmán del linaje Kaushika, que vivía en Purushapura (el actual Pershâvar, en la frontera pakistano-ag-

fana), tenía tres hijos, que llevaban el apellido común de Vasubandhu, «pariente de los Vasus» (una categoría especial de dioses). El mayor de ellos recibió el sobrenombre de Asanga («que no está apegado al mundo»), pues llevaba una vida ascética; el más joven, que no descollaba literariamente, fue llamado Virincivatsa (hijo de Virinci, que debe de haber sido el nombre de su madre); al tercero le quedó el nombre de Vasubandhu, bajo el cual es conocido el más gran letrado del mundo budista. Los tres pertenecían primeramente a la escuela del Sarvâstivâda. Esta doctrina no satisfizo a Asanga, quien subió (en el curso de la contemplación) al cielo Tushita y recibió ahí instrucción por parte del propio futuro Buda Maitreya, cuyas enseñanzas él mismo expuso en sus obras dedicadas a la «Doctrina de sólo la conciencia».

Vasubandhu permaneció primeramente fiel al Sarvâstivâda y estudió sus textos en parte en Cachemira. En seguida compuso su famoso *Tesoro de la Dogmática* en 600 versos memoriales y escribió después un extenso comentario de los mismos —una obra que fue traducida al chino por Paramârtha en 563-567 y por Hsüan-tsang en 651-654. Al principio se mostraba completamente reacio al «Gran Vehículo». «Asanga, que temía que su hermano pudiese escribir una refutación del *Mahâyâna,* llamó a Vasubandhu a Purushapura, donde él mismo vivía, y lo convirtió al *Mahâyâna.* Vasubandhu se arrepintió de su anterior crítica del *Mahâyâna* y quiso cortarse la lengua, pero su hermano lo convenció de que mejor era que compusiese una explicación del *Mahâyâna,* que Vasubandhu escribió realmente, después de la muerte de Asanga.»[25] En la segunda mitad de su actividad literaria Vasubandhu compuso comentarios a los sûtras del Gran Vehículo y tratados filosóficos, en los cuales combatía la aceptación de la realidad objetiva del mundo y exponía el idealismo individualista de Asanga. En los últimos años de su vida, él se habría entregado al culto de Amitâbha y habría tenido la esperanza de renacer en el paraíso de este Buda. Murió en Ayodhyâ, a la edad de ochenta años. Su biografía china dice de él: «Todo lo que el maestro escribió se distinguía por la excelencia del estilo y de las ideas. Por eso los adherentes del Hînayâna y del Mahayana no sólo en la India, sino también en otros países, han tomado por igual sus obras como base... Aunque él llevó una vida en el mundo, su verdadera manera de ser es difícil de comprender.»[26]

---

[25] Wassiljew en la misma obra, pág. 243.

[26] Wassiljew en la misma obra, pág. 243; J. Takakusu, «The life of Vasubandhu by Paramartha», en *Toung-Pao,* 1904, pág. 27. E. Frauwellner, «On the date of Vasubandhu», *Serie Orientale Roma III,* Roma, 1951, estima que existían dos Vasubandhus: 1) el hermano de Asanga, un *vijnânavâdin* (320-380 d.C.) y 2) el autor del Kosha (400-480 d.C.).

4. Dharmakîrti

Dharmakîrti («aquel cuya gloria es la religión») es considerado como el lógico y teórico del conocimiento más importante y como el último de los grandes maestros del Mahâyâna, los cuales son llamados por los tibetanos «los seis ornamentos de la Doctrina» (Nâgârjuna, Âryadeva, Asanga, Vasubandhu, Dignâga, Dharmakîrti). La época de su vida se corresponde con la del siglo VII d.C. Vino al mundo en Trimalaya (Tirumalla) en el sur de la India; pertenecía por nacimiento al igual que otros famosos maestros budistas, a la casta de los brahmanes y creció en las creencias ortodoxas[27]. Recibió una excelente educación y a los dieciocho años ya era muy versado en los Vedas, la gramática, la medicina y las ciencias de los brahmanes, de modo que los sacerdotes lo miraban con orgullo y esperaban de él algo grande para su religión. Entonces conoció la doctrina de Buda y quedó tan impresionado por ella que, con gran horror de sus parientes, se adhirió a la comunidad budista como discípulo laico *(upâsaka)*. Rechazado por los suyos, se dirigió al norte de la India y fue acogido en el orden eclesiástico por el maestro Dharmapâla de Nâlanda. Después de estudiar con Dharmapâla una serie de textos, se fue donde Ishvarasena, un discípulo de Dignâga. Dharmakîrti de inmediato vio que la tarea de su vida era la explicación y desarrollo del sistema de este Aristóteles budista, que, como un elefante del cielo (éste es el significado del nombre Dignâga), había llenado con el esplendor de su nombre los ocho puntos cardinales del mundo y había contribuido con sus exitosas discusiones a su triunfo en toda la India. Además de numerosas obras lógicas y de crítica del conocimiento, Dharmakîrti habría compuesto también comentarios del *Vinayasûtra* y de las artísticas narraciones acerca de las existencias anteriores de Buda, compuestas por el poeta Shûra, así como himnos, y se habría ocupado de las doctrinas místicas de los *Tantras*. Interrumpía constantemente su actividad literaria con largos viajes como misionero, en los cuales habría derrotado en justas oratorias a filósofos brahmánicos y convertido al Budismo a grandes multitudes. Después de haber recorrido casi toda la India, murió finalmente en Kalinga (Orissa) en la parte más oriental del continente del Ganges.

Dharmakîrti vivía en una época en la que el Budismo empezaba a perder su poder sobre el espíritu indio y en la que las personas

[27] Târanâtha, *Geschichte des Buddhismus*, traducido por F. A. Schiefner, San Petersburgo, 1869, págs. 175 y sigs.

cultas y las no cultas se volvían hacia la ortodoxia védica y las creencias vishnuitas y shivaítas. No habría permanecido oculto al maestro que la «buena religión» estaba en decadencia. Asimismo le llenaba de dolor que sus difíciles investigaciones no encontrasen aceptación en todas partes y no tener ningún discípulo que pudiese continuar su obra con el mismo espíritu que él. En una serie de estrofas escritas bajo el estilo de la poesía artística clásica expresaba sus sentimientos pesimistas. Una vez dijo: «Creen al poeta Vâlmikî cuando describe cómo los monos construyeron con piedras un puente sobre el océano, pero censuran mis obras en las que el pensamiento y la expresión han sido equilibrados como con una balanza.»[28]. Y otra vez se expresa así: «Mi sabiduría, en la cual incluso un hombre de mente poderosa no se atreve a sumergirse, cuyos tesoros no logran ver incluso los más incansables, para la cual no existe en el mundo quien pueda dignamente recibirla, desaparecerá envejeciendo, como el agua de un río, en mi propio cuerpo.»[29]

5. Shankara

Shankara, el exponente del *Vedânta* ilusionista y campeón de la ortodoxia brahmánica, es considerado por la mayoría de los hindúes de la actualidad como el filósofo más grande de la India. Lo consideran una encarnación del dios Shiva, cuya gloria él proclamó en numerosos himnos y generalmente lo representan con la indumentaria de un asceta shivaíta. La historia mítica de su vida es tan popular que recientemente ha sido filmada. Con ocasión de la fiesta Shivarâtrî, en una representación cinematográfica que duró toda la noche, yo vi en Calcuta, en febrero de 1928, desarrollarse en la pantalla las diversas escenas de su vida envuelta en leyenda.

Informaciones sobre la vida de Shankara se encuentran en una serie de obras; las dos biografías más conocidas del reformador proceden de miembros de la orden monacal fundada por él, de Mâdhava y Ânandagiri. Ambas, con todo, se apartan la una de la otra en muchos puntos de forma esencial y están tan compenetradas con datos legendarios que pueden ser consideradas como fuentes histó-

---

[28] Th. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, pág. 256. Esto se refiere a una escena en la epopeya *Râmâyana* (*Religionen Indies*, pág. 139).

[29] La histioria se encuentra en el *Dhvanyâloka* de Ânandavardhana III, estrofas 41-54, traducidas por H. Jacobi, *ZDMG*, núm. 57, 1903, pág. 319. Jacobi traduce «como el diluvio», pero se piensa en «el agua de un río que se agota en su propio cauce», cfr. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I, pág. 136.

ricas sólo con fuertes limitaciones. Debe ser tenido por seguro que Shankara era originario de una familia de brahmanes Nambûtiri del Malabar. La época de su vida es indicada de manera muy diversa; la tradición más difundida señala el año 788 d.C. para su nacimiento y el año 820 d.C. para su muerte. De ahí resulta que sólo vivió treinta y dos años, lo que parece poco creíble teniéndose en cuenta la vasta actividad de su vida. J. Burgess y G. Buhler, por esa razón, han adelantado la opinión de que debe entenderse que el año que se indica como de su nacimiento es en realidad el año de su nacimiento espiritual, es decir, de su ordenación como asceta.

Según Mâdhava, Shankara nació en la aldea Kâlatî como hijo de Shivaguru. Sus padres habían permanecido muchos años sin hijos y por eso habían rogado en fervientes oraciones al dios Shiva que les enviase descendencia. Conmovido por su piedad, Shiva se les apareció en sueños y les preguntó si preferían tener una multitud de hijos ignorantes y rudos pero de larga vida o un solo hijo que llenase el mundo con la gloria de su sabiduría, pero al cual sólo le estuviese concedida una vida de corta duración. Los padres prefirieron la última alternativa y así nació el famoso Shankara («salvador», un epítelo de Shiva). Ânandagari, por el contrario, indica que Cidambaram es el lugar de nacimiento del filósofo. Según él, la madre de Shankara, que él llama Vishishtâ, después de una visita al templo de Shiva, habría resultado embarazada de un modo sobrenatural, en una época en la que su esposo Vishvajit se había retirado al bosque para realizar ejercicios ascéticos.

Al igual que la historia del nacimiento del gran hombre, su juventud también abunda en rasgos legendarios. Shankara habría poseído ya, siendo un muchacho de dieciocho años, un extraordinario conocimiento de las escrituras sagradas y habría realizado milagros. Como su padre murió de forma prematura, su educación fue dirigida principalmente por su madre, a quien pagó su cuidado con un apego conmovedor. Sólo en un punto existía una divergencia de opinión entre ambos: la madre quería casar a su hijo, de acuerdo con la costumbre india, tan pronto como fuese posible, pero el joven, cuyo espíritu ya se había apartado de todo lo terreno, quería renunciar al mundo y convertirse en un Sannyâsî, un asceta. Un acontecimiento insólito le procuró finalmente la aprobación materna. Una vez que Shankara se bañaba en el río, un cocodrilo lo agarró del pie. Con la muerte ante sus ojos, le suplicó a su madre, que estaba en la orilla, que le concediese el único deseo que él albergaba en su corazón para poder morir en paz. La madre, naturalmente, en esas condiciones, no podía negarle su súplica, ni retractarse después de que el cocodrilo, contra todo lo esperado, lo soltara.

Shankara llevó a cabo su propósito de inmediato. Después de recomendar a su madre a la protección de parientes y de repartir todos sus bienes, se fue en peregrinación, para conseguir un maestro experimentado que pudiese recibirlo en la orden de los ascetas. En la orilla del Narmadâ se encontró con el respetable Govinda, un discípulo del famoso filósofo vedantista Gaudapâda. Govinda se hizo cargo de él, lo instruyó y lo ordenó como monje. Después de terminar sus estudios, Shankara se dirigió a Benares, la ciudadela del saber brahmático. Aquí compuso su obra más importante, el gran comentario de los *Brahma-sûtras* y reunió a su alrededor a una serie de discípulos. Después de permanecer largo tiempo en la ciudad sagrada, continuó su peregrinación y llegó a Prayâga (Allahabad). Allí quiso discutir con el filósofo Kumârila, pero lo encontró en su lecho de muerte.

Ya que no le había sido psible medirse en una discusión con Kumârila, Shankara quiso, por lo menos, vencer al discípulo más capaz de Kumârila, Mandanamishra, con la fuerza de su dialéctica. Fue a Mahissmatî en donde vivía Mandanamishra con su culta esposa Bhâratî, como *pandit* de la corte del rey, en medio de un lujo principesco. Se convino que aquel que resultara vencido adoptaría la forma de vida de su contrincante; en caso de resultar vencido, Shankara debía convertirse en un jefe de familia casado (¡un pecado grave para un asceta!), pero, si Mandana era derrotado, debía abandonar a su esposa y sus riquezas y tomar el hábito de peregrino. Después de una discusión que duró varios días, Mandana fue vencido y se ofreció ya para convertirse en un *sanyâsî;* entonces Bhâratî expresó que Shankara sólo había derrotado a una mitad de Mandana y que debía combatir con la otra mitad, con su esposa, es decir, con ella misma. Shankara aceptó y Bhâratî discutió con él durante 17 días; de una ciencia pasaba a la otra, sin poder infligirle una derrota a Shankara. Finalmente ella se volvió hacia la ciencia del amor y empezó a disputar con el sabio acerca de las docrinas de los teóricos de la erótica. Shankara no tenía como asceta que era ningún conocimiento del amor. Pidió por eso que se interrumpiera la discusión por varias semanas, para estar en condiciones de estudiar, en teoría y en práctica, el *Kâmashâstra.* Cuando esto le fue concedido, se retiró a la orilla del Narmadâ y ahí se sumió en profunda meditación. Gracias a sus fuerzas yóguicas consiguió separar su alma del cuerpo. Mientras su cuerpo yacía inmóvil bajo el cuidado de uno de sus discípulos, su espíritu penetró en el cadáver del rey Amaru, que justamente iba a ser quemado en la hoguera. Shankara dio nueva vida al cuerpo inanimado y fue conducido en un cortejo triunfal al palacio real por los felices súbditos de Amaru, que creían que su amo se había levantado de su letargo. En el cuerpo de Amaru Shankara gozó de las 100 mujeres del rey y así consiguió un amplio conoci-

miento del amor, que él puso por escrito en una colección de poemas denominada *La centena de Amaru*[30]. Después de algún tiempo regresó a su antiguo cuerpo, continuó su discusión con Bhâratî y no dejó sin respuesta ninguna de sus preguntas. Entonces Mandana se declaró definitivamente vencido. Dio todos sus bienes a los pobres y se convirtió, bajo el nombre de Sureshvara, en un discípulo de Shankara. Pero Bhâratî, que en verdad era la diosa Bharati (Sarasvatî), la protectora del saber que, a raíz de una maldición, había tenido que bajar a la tierra, tomó nuevamente su forma celestial.

Después de la conversión de Mandana, Shankara recorrió la India, para propagar sus enseñanzas. Venció a los jefes de las sectas contrarias y desbarató todas las tentativas de sus enemigos para eliminarlo violentamente. En Shringeri (Rishya-shringa-giri), en el actual estado de Maisûr, construyó un templo de Saravastî y un convento *(matha)*, en el cual colocó a Mandana como abad. Después de haber actuado en este lugar cierto tiempo, se apresuró en volver a su tierra natal, Kâlatî, para ver a su madre mortalmente enferma. Consoló a la moribunda y le prometió realizar él mismo, con sus propias manos, su cremación de acuerdo con los ritos sagrados. Ahora bien, el asceta para los hindúes está tan completamente apartado del mundo que ya no tiene que llevar a cabo actos de esa naturaleza, pero, por otro lado, nadie, si no el hijo, por naturaleza o por adopción, puede ejecutar las ceremonias funerarias con igual eficacia, ya que sólo el hijo puede facilitar al alma la transmigración a su próxima existencia y preservarla de un inquieto vagar. Shankara se encontraba así en un conflicto grave entre su amor filial y su deber de asceta. Estaba convencido de que debía hacer todo lo necesario para llenar el deseo de su madre, pero sus parientes, los brahmanes *nambûtiri* de Kâlatî, manifestaron que sería un pecado grave si él, como *sannyâsî*, realizaba su propósito, y se abstuvieron por esta razón de participar en la cremación. Así, sólo le quedó a Shankara, contra todo lo aceptado tradicionalmente, rendirle, él solo, a su madre sus últimos respetos. En un patio, detrás de la casa mortuoria, levantó una hoguera de ramas de árbol. Cuando quiso llevar allí el cadáver, éste resultó demasiado pesado; se vio obligado, en consecuencia, a cortar el cadáver en pedazos y a colocar sobre el montón de leña esos diversos peazos uno por uno. Con su poder mágico hizo surgir el fuego, que quemó el cuerpo y Shankara realizó todas las ceremonias que prescriben los textos sagrados. Colérico por la conducta de sus parientes, Shankara habría conseguido que el se-

[30] La famosa colección de 100 pequeños poemas eróticos de Amaru ha sido imitada en idioma alemán por Friedrich Rückert. Nueva edición en H. von Glasenapp, *Indische Liebeslyrik in Übersetsungen von Friedrich Rückert*, Baden-Baden, 1948.

ñor del lugar dictase una disposición por la cual en lo sucesivo todos los miembros de las familias con las que tenía enemistad no pudiesen recitar los Vedas, y debían quemar a sus muertos detrás de sus casas y cortar en pedazos el cadáver antes de la cremación. Esta peculiar costumbre dominaría aún hoy en algunas familias *nambûtiri* y ellas la hacen derivar de la cólera de Shankara, pero que este uso provenga realmente de esta circunstancia es muy dudoso. Verosímilmente sólo con posterioridad se inventó todo el relato para explicar esa notable costumbre.

De Shingeri, adonde había regresado, emprendió Shankara un gran viaje de misión hacia la costa oriental de la India, combatió a los seguidores de cultos paganos y ganó para su doctrina a reyes y a sacerdotes. En Purî (Orissa) fundó el convento Gavardhana, que aún subsiste hoy día. Finalmente se dirigió una vez más hacia el oeste. En Dvârakâ (Gujarât) creó de nuevo una sede importante de su orden; después se dirigió siguiendo el curso del Ganges y llegando finalmente a Cachemira, en donde hostigó a los budistas. De aquí tomó rumbo hacia Prâgjyotisphur (Gauhatî) en Assam e infligió una seria derrota en una discusión verbal al filósofo Abhinavagupta[31]. Éste pensó en vengarse; tomó en su ayuda la magia negra y consiguió que Shankara fuera atacado por una grave dolencia. Todos los medios medicinales, que fueron utilizados contra la enfermedad que constantemente empeoraba, resultaron inútiles. Finalmente un mensajero de Shiva le comunicó al asceta Padmapâda la causa de su enfermedad, a raíz de lo cual Padmapâda, recurriendo a medios mágicos, sanó al maestro. Shankara erró entonces en la región del Himalaya. En Badarînâth construyó un templo para Vishnu y fundó un convento. Murió no lejos de ahí, en el santuario de Kedârnâth. En ambos lugares se mantiene vivo aún hoy día su recuerdo. El servicio en los lugares consagrados de Badarînth y de Kedarnath es llevado a cabo todaía actualmente por brahmanes *nambûtiri* que fueron trasladados a estos lugares desde el sur de la India.

6. Râmânuja

Entre los grandes maestros eclesiásticos, que propugnaron, contra el «Monismo absoluto» de Shankara, un *Vedânta* realista y la creencia en un dios personal de tipo sectario, es Râmânuja aquel que con sus doctrinas ha influido de una manera más intensa en la vida

[31] No es el gran defensor del Shivaísmo de Cachemira, sino el autor de un comentario shâkta. Véase K. C. Pandey, «Abhinavagupta», *Chowkhamba Sanskrit Series, Studies*, vol. 1, pág. 3.

espiritual de la India. Después de todo su famoso comentario a los *Brahma-sûtras* no es sólo, según el juicio de Rudolf Otto, «una de las obras intelectuales más poderosas que la India ha producido»[32], sino, al mismo tiempo, una obra que se convirtió en modelo para los filósofos de otras escuelas.

Râmânuja provenía de una piadosa familia de brahmanes vishnuitas de la tierra Tamil. Eso lo muestra ya su nombre, pues Râmânuja significa «el hermano más joven de Rama», y la palabra es una denominación de Lakshmana, el cual, junto con Râma, una encarnación de Vishnu, realizó las hazañas descritas en la epopeya Râmâyana. En Tamil su nombre era Ilaya Perumal. El lugar de su nacimiento no está lejos de Madras.

Como época de su vida la tradición da los años 1017 hasta 1137: como es poco verosímil que haya alcanzado una edad de ciento veinte años, muchos investigadores opinan que vino al mundo sólo en 1050. Perdió a su padre Keshava tempranamente. Cuando creció, Râmânuja estudio el Veda con el famoso vedantista Ydavaprakasha en Kancî (Conjeeveram). Como este maestro era un seguidor de Shankara, se produjo entre él y su alumno, creyente de Vishnu, un conflicto que finalmente llevó a que el joven Râmânuja lo dejase y empezase a actuar en el templo como sacerdote de Vishnu. Vivió allí como jefe de familia casado, pero su matrimonio fue poco armonioso, de modo que se separó de su esposa y se convirtió en asceta. Como tal reunió alrededor suyo un círculo de discípulos y fue llamado a Shrîranga, para tomar ahí la dirección de la comunidad vishnuita, en reemplazo de su bisabuelo materno, el maestro *(âcârya)* Yâmuna (en tamil, Âlavandâr). Aquí escribió su famoso *Shribhâshya* (comentario de los *Brahma-sûtras)* y otras obras; en los grandes viajes que realizó defendió su «monismo calificado» contra todos sus adversarios y consiguió muchos adeptos para su doctrina, entre éstos, según la tradición, al que fuera anteriormente su maestro, Yâdavaprakâsha.

La actividad de Râmânuja en Shrîranga encontró un fin prematuro a causa de las persecuciones a las que estuvieron expuestos los vishnuitas por obra del rey de la dinastía Cola que había subido al trono recientemente. Éste, un shivaíta fanático, habría decidido que todos los brahmanes de su reino firmasen un documento en el cual se expresaba que Shiva era el dios más grande. Râmânuja se sustrajo

[32] Rudolf Otto, *Siddhanta des Râmânuja,* Tubinga, 1923, 2.ª ed. Una breve exposición de la vida de Râmânuja la da Ândhrapûrna, *Yatirâjavaibhava,* texto sánscrito y trad. inglesa de S. K. Aiyangar, *Indian Antiquary,* núm. 38, 1909, págs. 129 y sigs. A. Govindacharya compuso una detallada biografía en inglés que se basa en textos sánscritos y tamiles, *The life of Râmânujacharya,* Madras, 1906.

a esta exigencia huyendo y encontró un asilo en el reino del monarca Bittideva de Maisur, de la dinastía Hoysala, adicto a las creencias jainas. Por el hecho de haber librado a la hija del rey de un mal espíritu, subió muy alto en su gracia, de modo que éste se encontraba completamente bajo su influencia, por lo que se convirtió al Vishnuismo y tomó el nombre de Vishnuvardhana. Después de la muerte del rey Cola, Râmânuja regresó, ya de avanzada edad, a Shrîranga, donde actuó hasta su muerte.

La historia de la vida del gran hombre, brevemente reproducida aquí, está adornada según el estilo de la hagiografía india con numerosos milagros. En ellos se narra que los enemigos del maestro, múltiples veces, trataron de matarlo, pero que se salvó siempre por medio de un milagro, como descubrir imágenes de dioses en lugares ocultos o bien recuperar para los vishnuitas templos que los shivaítas pretendían que fueran suyos, u otros semejantes. Corresponde a esta piadosa manera de ver las cosas el que sus biógrafos cuenten que él habría recibido la confirmación de la corrección de las concepciones, que constituyen las bases de su doctrina, del propio dios Vishnu que en Kânci le manifestó, por boca de un sacerdote: «Yo soy la suprema realidad; según la correcta doctrina existe una diferencia *(bheda)* entre Dios y el alma individual; la devoción llena de fe es el medio para obtener la liberación.»

This page intentionally left blank

Segunda parte

LOS GRANDES SISTEMAS

This page intentionally left blank

Observaciones previas

Según Kant[1], un sistema es una totalidad del conocimiento ordenada según principios. Un sistema filosófico es, de acuerdo con ello, una construcción doctrinaria, que trata de explicar el mundo a partir de un punto de vista unitario, en cuanto coloca todos los conocimientos parciales dentro de un conjunto organizado e integral y los hace depender de determinadas ideas básicas. Como todo concepto, también aquél de sistema filosófico puede ser concebido en forma más o menos amplia, de modo que se puede tener diversa opinión respecto a cuándo una sucesión coordinada de pensamientos puede ser considerada como sistema y cuándo no. Dentro de una interpretación amplia de la palabra se puede tal vez hablar ya de un «sistema de cosmovisión védica» o de un «sistema de las *Upanishads*», pero, si se emplea la palabra en el sentido habitual, generalmente usual, entonces sólo en la época clásica de la historia del espíritu indio puede hablarse de sistemas propiamente tales, pues, por primera vez en este período, se nos presentan series de ideas organizadas en un todo, las cuales intentan dar una explicación de la naturaleza del mundo y del supramundo más o menos completa y, sobre todo, ordenada según determinados principios fundamentales. Sólo ahora encontramos doctrinas que expongan una concepción integral del mundo y pueden ser atribuidas a pensadores individuales. En esta sección nos podemos limitar a tratar de las imágenes del mundo más o menos universales que, desde la época de Mahavira y Buda, pugnaban en la India para conseguir aceptación. En esta tarea será aconsejable exponer cada sistema en la forma completa y madura que encontró en los textos clásicos, pero también, al mismo tiempo, describir las fases por las que esos sistemas atravesaron

---

[1] Kant, *Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede.

hasta alcanzar su forma en cierto sentido definitiva y referirnos a los inicios presistemáticos de los que ellos surgieron.

Los sistemas filosóficos de los indios se dividen en dos grandes grupos: aquellos que aceptan una responsabilidad moral del hombre y una retribución de sus actos mediante la reencarnación condicionada por el *karman* —es decir, que reconocen, según la concepción india, un orden moral cósmico— y aquellos que no lo hacen. Los representantes de la «doctrina de la acción» son designados en el Canon de los jainas y de los budistas como *kriyâ-vâdins,* sus adversarios como *akriyâ-vâdins.* A los primeros pertenecen todos los adherentes de doctrinas que estiman que el hombre (o, más correctamente, cada ser viviente) se crea en la tierra, en el cielo o en el infierno, mediante las acciones que, con libre decisión moral, llevó a cabo en esta existencia, una nueva vida en la cual cosecha el premio o castigo de sus acciones. Por el contrario, entre los *akriyâ-vâdins* se cuenta a todos aquellos que les niegan a los seres vivientes el libre albedrío y piensan que su conducta está determinada por su disposición natural, por el destino, por un señor del mundo todopoderoso u otros principios. Entre ellos también se incluye aquellos que no logran percibir en el mundo ningún principio ordenador de cualquier clase que sea, sino que piensan que todo está determinado por el ciego azar.

Otra clasificación distingue entre *âstikas* y *nâstikas.* Los primeros enseñan: existe *(asti)* algo trascendente; lo justo y lo injusto son valores objetivos y, después de la muerte de un individuo, todo lo bueno y malo que hizo recibe su retribución. Los *nâstikas (na asti* = «no existe») niegan todo eso. Sin embargo, el concepto *nâstika* no tiene un solo sentido, pues, mientras muchos, como el filósofo jaina Haribhadra[2], comprenden entre los *nâstikas* sólo a aquellos que, como los materialistas, niegan la existencia de algo supraterreno y la existencia después de la muerte, muchos escritores brahmánicos consideran *nâstikas* a todos los filósofos que, como los jainas y budistas, niegan la autoridad del Veda, y otros coartan aún más el concepto en cuanto designan como *nâstikas* también a los representantes de doctrinas brahmánicas que no les son simpáticas, como a aquéllas del *Sânkhya* ateo, de la *Mîmânsâ* atea y del *Vedânta* acósmico[3].

Si, de acuerdo con lo anterior, los diferentes autores indios, como no se podía esperar otra cosa, se apartan unos de otros en los detalles, con todo, en su clasificación de la totalidad de los sistemas filosóficos, existe uniformidad entre ellos respecto al hecho de que

---

[2] Haribadhra, *Shaddarshana,* pág. 122a.
[3] *Nyâyakosha* s. v. *nâstika.*

las doctrinas de los agnósticos, de los fatalistas y de los materialistas están en contraposición del principio fundamental de todas las escuelas, la teoría del *karma* y, por tal razón, deben ser considerados como un grupo esencialmente diferente de esas escuelas.

Entre los sistemas que reconocen un ordenamiento moral del mundo y aquellos que lo niegan existe una profunda diferencia de la circunstancia de que sólo han llegado hasta nosotros obras literarias compuestas por los primeros. De los agnósticos, fatalistas y materialistas no poseemos ningún escrito íntegro, que provenga directamente de ellos mismos, sino que sólo los conocemos a través de las exposiciones de sus adversarios e, incidentalmente, por fragmentos citados en esas exposiciones. Esto tiene su causa en el hecho de que las diversas religiones estaban interesadas por igual en combatir las opiniones que ponían en peligro sus esfuerzos y en que esas tendencias «negativas» no formasen escuelas, que hubiesen podido reproducir sus textos y hubiesen podido transmitirlos hasta nosotros. La consecuencia de esta situación es que todo nuestro actual conocimiento acerca de estos sistemas lleva un carácter fragmentario. Con ello fácilmente se produce la impresión de que, en el caso de esos sistemas, no se trata de doctrinas completamente construidas, sino de pensamientos aisladamente presentados y transmitidos. Si en las páginas que siguen se concede un lugar a las concepciones de los negadores del orden moral, esto se hace, ante todo, porque, de otro modo, se originaría la idea de que en la India sólo han existido doctrinas ético-religiosas, y que faltaron por completo las voces que refutaran las concepciones moralmente fundamentadas de esas doctrinas. La gran variedad de opiniones filosóficas que produjo la tierra del Ganges sólo puede ser captada en su total riqueza si hallan expresión también aquellas opiniones que estaban en oposición a las ideas predominantes, aunque lo que de ellas nos ha llegado sea poco considerable y en calidad intrínseca está muy por debajo de lo que los sistemas clásicos nos han transmitido.

This page intentionally left blank

I
LAS DOCTRINAS QUE NIEGAN EL ORDEN CÓSMICO MORAL

1. El agnosticismo de los *ajñânikas*

Según el Dîghanikâya 2, 31 vivía en época de Buda en Magadha un filósofo, Sanjayin Vairattiputra (en su forma pali: Sanjaya Belatthiputta), el cual declinaba en forma consecuente contestar cualquier pregunta de carácter metafísico. Cuando el rey Ajâtashatru le preguntó si existía un más allá, si existían seres sobrenaturales, si existía una retribución de las acciones buenas y malas, si existía un Perfecto después de la muerte, él contestó a cada pregunta que no podía decir nada, ni 1. si así era, ni 2. si así no era, ni 3. si así era y al mismo tiempo no era, ni 4. si así no era y no no era. Con la ayuda de este esquema de cuatro miembros, se rechaza firmemente cualquier afirmación acerca de algo que escapa a nuestra experiencia. Parecen haber sido adherentes de Sanyajin aquellos *shramanas* y brahmanes mencionados en el mismo texto (1, 2, 23), los cuales, «difíciles de agarrar como anguilas», se sustraen a la contestación de problemas metafísicos declarando: «No tengo ningún conocimiento acerca de si algo es bueno o malo. Por consiguiente, si yo declarase que algo es bueno o malo, mi juicio estaría perturbado por mi preferencia o aversión y, por eso, sería inadecuado. Un juicio incorrecto me produciría disgusto y sería para mí un obstáculo espiritual.»

Estos *ajnânikas*, es decir, representantes del agnosticismo *(ajnânavâda* [«doctrina del no saber»] parecen, como Pirron de Elis, haber sido de la idea de que todas las opiniones humanas están subjetivamente condicionadas y que la serenidad imperturbable de ánimo, por la cual se esfuerza el sabio, sólo puede ser alcanzada por

la *epojé*, la abstención de cualquier afirmación determinada, pues toda discusión acerca de cuestiones metafísicas provoca en uno emociones de las más diversas clases (animosidad, orgullo, etc.), que perturban el ánimo.

Un desarrollo de las cuatro fórmulas de los agnósticos mencionados en el Canon budista parece ser la doctrina de los siete tropos, que formularon *ajnânikas* posteriores y que fue acogida por los jainas e integrado por éstos en su sistema (véase *infra*).

2. El materialismo de los *Cârvâkas*

Con la palabra «materialismo» se designa aquella concepción filosófica para la cual sólo la materia es lo real y que, por consiguiente, reduce todo lo espiritual a funciones corporales. Esta palabra sólo puede ser utilizada con sentido cuando lo espiritual y lo material han sido reconocidos como cosas diferentes; por eso, en las etapas más antiguas del pensamiento filosófico en las cuales no se daba aún aquella diferenciación no se puede hablar de un materialismo propiamente dicho. La doctrina de los tres elementos primordiales de los que todo surgió (*Chândogya-up.* 6, 2, 3 y sigs.); no puede ser designada todavía, como lo hace H. Jacobi[4], como una «teoría materialista», ya que los elementos son representados como divinidades pensantes, y tampoco se puede con P. Deussen[5] considerar como «materialista» la concepción aceptada por los demonios, ibídem 8, 7 y sigs., pues ella reposa sobre la creencia difundida en muchos pueblos primitivos de que la imagen de un hombre reflejada en el espejo es el doble inmortal, la *psijé* o el alma del mismo y subsiste después de la muerte. Un verdadero materialismo, que hace consistir al hombre en elementos materiales que se disuelven con la muerte y que, por consiguiente, niega una sobrevivencia en una nueva existencia sólo puede ser señalada en época muy posterior. En el Canon de los budistas y jainas[6] se cuenta de un rey Pâyâsi (Päesi) que niega la retribución kármica, el renacimiento y un más allá, y que trata de demostrar su tesis de que nada queda del hombre después de la muerte mediante experimentos que hace realizar con condenados a muerte, como lo habría hecho también el empe-

---

[4] H. Jacobi, en *Festschrift für Ernst Kuhn*, pág. 38.

[5] Deussen, *60 Upanishads*, pág. 105.

[6] *Dîgha* 23, y en el *Râyapasenaïjja*; cfr. E. Leumann, «Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens», *Orientalistenkongress*, vol. III, Leiden, 1883, págs. 490 y sigs.

rador Federico II. Dîgha 2, 23 menciona a un maestro, Ajita Kesakambalî, según la opinión del cual el cuerpo del hombre se disuelve en los cuatro elementos, tierra, agua, fuego, aire, mientras que su facultad mental desaparece en el espacio *(âkâsha)*. Sûyagada II, 1, 15[7] menciona una doctrina similar y expresa que «el alma limitada por la piel llega desde las plantas de los pies hasta la punta de los cabellos; mientras subsiste el cuerpo, el alma también subsiste; si él desaparece, ella ya no existe más. El cuerpo y el alma no se dejan separar el uno de la otra como ocurre con la espada y la vaina o con la caña de azúcar y su jugo». Los textos de los budistas y jainas conocen ya las más variadas especies de doctrinas materialistas: aquellas que aceptan cuatro, cinco o seis elementos (lo espiritual es considerado como otro elemento más, al cual, al igual que a los otros, no le corresponde una sobrevivencia después de la muerte de un ser). Cuánto preocupaba a los pensadores el problema de si el hombre sólo es una combinación pasajera de materias cósmicas o si algo perdura después de la muerte lo muestran las preguntas del joven Naciketas *(Kath. Up.* I, 20), el cual solicita al rey de la muerte que le aclare acerca de aquello que sucede con el hombre cuando muere, pues «existe duda sobre el hombre que murió. Algunos dicen: existe *(asti)*; otros: no existe *(nâsti)*». En el Mahâbhârata se menciona, en forma diversa, doctrinas materialistas; así, por ejemplo, en el Makshadharma (XII, 218, 88). Aquí se dice: los *nâstikas* afirman que el alma no es algo diferente del cuerpo, pues todos los procesos en la naturaleza sin excepción se dejan explicar mediante fuerzas inmateriales espirituales: el crecimiento de las plantas, el nacimiento de los animales, la atracción que ejerce el imán, la vaporización del agua y, de la misma manera, el recuerdo de procesos materiales. En vista de que la percepción empírica es la raíz del razonamiento y de la tradición, no se debería sostener ninguna teoría que contradiga la experiencia sensorial. También la *Gîtâ* (4, 40, 16, 8 y sigs.; tal vez también 18 y 22) combate el materialismo. En el *Râmâyana* 2, 108 y sigs., Râma rebate opiniones materialistas expuestas por Jâbâli. En los *Purânas*, en los libros de leyes y en muchas otras obras de la tradición sagrada se encuentran también referencias a doctrinas materialistas y la mayoría de los tratados filosóficos las abordan brevemente para refutarlas[8]. El término *bhûta-vâda* («doctrina de los elementos del mundo») refleja en la forma más precisa la naturaleza del materialismo indio, pues éste no enseña una materia única de

[7] W. Schubring, *Worte Mahaviras*, pág. 30.

[8] J. Abs, «Beiträge zur Kritik heterodoxer Philosophie-Systeme in der Purâna-Literatur», *Jacobi-Festschrift*, págs. 386 y sigs.

la que todo sale, sino que admite una pluralidad de elementos *(bhûta)* que existen eternamente, los cuales todo lo producen combinándose entre sí.

Los indios, muchas veces también, designan al materialismo con el término *lokâyata*. La palabra tiene varios significados[9]: especialmente, aquella doctrina que se ocupa únicamente de este mundo terrenal, ya se trate de la ciencia de la naturaleza o de la técnica del comercio o de la política. Los materialistas se llaman también *cârvâkas*. El origen de este nombre es poco seguro. Unos lo derivan de la raíz *carv* («masticar») y, así, los *cârvâkas* serían personas a quienes les agrada comer; otros lo explican como una deformación de *câru-vâka* («que habla agradablemente»), pues estos filósofos exponen una enseñanza que agrada a los oídos de la multitud. De acuerdo con otra explicación, Cârvâka habría sido el fundador o el principal discípulo del fundador. En la época clásica se consideraba como creador del materialismo a Brihaspati, el cual es identificado con un dios védico de igual nombre. Habría compuesto un tratado del cual ocasionalmente se citan frases. Se menciona además como una obra de esta escuela la Bhâguri. En vista de que ningún escrito de los cârvâkas ha llegado hasta nosotros, la exposición siguiente del materialismo indio clásico reposa sobre las informaciones que se hallan dispersas en diversos textos[10].

Los materialistas indios «crasos» *(dhûrta)* parten de la premisa relativa a la teoría del conocimiento de que sólo la percepción sensorial, y no así el razonamiento ni la tradición, puede proporcionar

---

[9] Sobre la palabra, cfr. R. O. Franke, *Dîghanikayâ*, pág. 19. Anm. 3, W. Ruben, en *Acta Orientalia*, XIII, págs. 196 y sigs.

[10] Haribhadra, «Shad-darshana-samuccaya», capítulo final; Shankara, *Sarva-siddhânta-sangraha*, ed. y trad. por M. Rangacarya, cap. 2; Mâdhava, *Sarva-darshana-sangraha*, cap. 1, en Deussen, *AGPh.*, I, 3, págs. 194 y sigs.; *Neelakesi*, ed. y analizado por A. Chakravarti, Madras, 1935, págs. 320 y sigs. La *Nîlakeshî* es una obra jaina en tamil compuesta por un autor desconocido, que fue comentada por Samayadivâkara Vâmara Muni (s. 14). Los principios básicos del tratado de los materialistas reunidos por A. Hillebrandt, en *Festchrisft Kuhn*, págs. 24 y sigs.; H. von Glasenapp, «Der altindische Materialismus», in der *Ztschr. Asiatische Studien*, Zúrich, 1954, págs. 70-78. Los versos reproducidos ahí también en H. von Glasenapp, *Indische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1958, págs. 178 y sigs. El señalamiento de pensamientos materialistas es el objetivo de la *Geschichte der indischen Philosophie*, escrita por W. Ruben desde el punto de vista del marxismo-leninismo. Pues él dice, pág. 23: «La historia de la filosofía india sólo puede consistir en la exposición del surgimiento y desarrollo de la cosmovisión materialista y de la lucha del materialismo con las diferentes clases de idealismo.» De acuerdo a ello Uddâlaka *(supra* pág. 61) es designado por él, pág. 25, según el modelo ruso como materialista y calificado como «el más antiguo filósofo de la humanidad». Cfr. la crítica de H. von Glasenapp, *ZDMG*, núm. 106, 1956, págs. 229-232.

conocimientos verdaderos. Esta alta valoración de la experiencia empírica frente a la especulación tiene en verdad cierta justificación como una reacción contra las elucubraciones fantásticas de los metafísicos indios, pero cae en el extremo opuesto en cuanto que trata de hacer derivar de la percepción directa resultados mentales obtenidos mediante la reflexión. Un adversario observa burlonamente[11] con razón que los materialistas deberían conocer el error de sus adversarios también mediante la percepción. Como los materialistas de Occidente, aquéllos de la India no se daban cuenta muy claramente de que su cosmovisión, al igual que aquélla de los metafísicos idealistas, reposa sobre la expalicación intelectual de determinadas manifestaciones y no constituye una reproducción rigurosamente científica y objetiva de hechos.

Las realidades *(tattva,* «esto-idades»), por las cuales todo lo que existe está constituido y que forman la base de todo lo perceptible, son los cuatro elementos: tierra, agua, fuego, aire. También el cuerpo de todos los seres vivos surge de una combinación de estos cuatro *bhûtas* eternos. El sí-mismo *(âtman)* no es algo diferente del cuerpo. Lo espiritual en el individuo surge igualmente de la combinación de los elementos, de la misma manera que el color rojo de la saliva del que mastica betel surge como consecuencia de los ingredientes que se mezclan en el acto de masticar o que el embriagante poder del alcohol surge como una consecuencia de la mezcla de las materias de fermentación. No existe ningún alma diferente del cuerpo que exista separada de éste antes o después de que él muera.

Igualmente carente de fundamento es la creencia en algo ultramundano, en un gobernante del mundo, en un más allá o en la fuerza que continúa actuando de las acciones buenas o malas. La diferencia de los seres vivos y la variedad de sus destinos no tiene su razón ni en una ley moral ni en un creador inteligente: «¿Quién hace tan multicolor al pavo real y presta al cuclillo su dulce voz? De eso no existe otra causa que su natural disposición *(svabhâva).*» De acuerdo con lo anterior debe descartarse toda creencia en algo trascendente. «Toda teología es sólo un engaño para aquel que conoce el mundo.»[12] La ofrenda al fuego, las oblaciones a los antepasados y otros ritos han sido inventados por sacerdotes codiciosos para ganarse de esa forma su sustento. Si un animal muerto en un sacrificio llega al cielo, entonces ¿por qué no mata uno a su propio padre en un sacrificio para hacerlo llegar de ese modo a él también al cielo?

---

[11] Vâcaspatimishra, *Mondschein des Sânkhya,* ad Kârikâ 5.
[12] Citada como doctrina de Brihaspati en el inicio del Arthashâstra de Kautilya.

En vista de que no se da ningún orden cósmico moral y ninguna recompensa o castigo después de la muerte, todo esfuerzo en pos de la virtud *(dharma)* es vano, e igualmente carece de sentido someterse a mortificaciones ascéticas en esta vida con el fin de obtener la liberación. La liberación de todos los sufrimientos se produce con la muerte tanto para el bueno como para el malo. El único fin razonable de la vida humana sólo puede ser el placer de los sentidos. El cielo no está ubicado en un más allá, sino que consiste en disfrutar aquí en la tierra de sabrosas comidas, en la posesión de hermosos vestidos, en el uso de perfumes y en abrazar a hermosas mujeres. El hecho de que el placer en el mundo parece estar mezclado con dolor no debe impedirle a nadie esforzarse por conseguir el placer: el verdadero arte de vivir consiste en preocuparse porque sólo el placer le toque a uno y por dejar de lado el dolor, como se deja la cáscara que rodea el grano de arroz.

Al lado de la escuela, que admite cuatro elementos, se dieron otras que designaban al espacio *(âkâsha)* como quinta realidad *(tattva)*. Según su teoría los cinco sentidos y sus correspondientes objetos (color, olor, etc.) se desarrollaron de esos cinco elementos, mientras que el pensamiento, el sentimiento, etc., son suscitados por su combinación. Contra esta doctrina los adherentes de la doctrina de los cuatro elementos hacían valer que el espacio-éter no es captado sensorialmente, sino que sólo puede ser objeto de una deducción, lo que no está de acuerdo con la doctrina de que la sensación es el único medio de conocimiento.

Fuera de este materialismo craso *(dhûrta)* la tradición conoce también uno más refinado *(sushikshita)*, el cual no ve en lo espiritual una función del cuerpo, sino que lo considera como un factor especial *sui generis*. Pero a este elemento psíquico no le corresponde, cuando un ser muere, más inmortalidad que la que le corresponde a los elementos materiales que componen el cuerpo. Ya en el Canon de los jainas y budistas se mencionan escuelas que admiten como sustrato de la individualidad de un ser vivo un elemento especial, que se considera formado por una materia sutil, y escritos posteriores del *Vedânta* parecen referirse también a ellas[13]. Con todo, no estamos informados acerca de las concepciones especiales de estas tendencias que diferían fuertemente entre sí; verosímilmente enseñaban que aquel principio de la vida o del pensamiento que ellas aceptaban era, al igual que la tierra, el agua, el fuego, el aire y el éter, un elemento cósmico que colabora en la

[13] Sûyagada, 1, 1, 7 y 15; Dîghanikâya, 1, 3, 9; cfr. 2, 26; Pancadashî, 6, 60; Vedântasâra, 148 y sigs.

formación de todo ser individual, el cual, cuando el ser individual desaparece, regresa a su forma originaria.

3. El fatalismo de los *Âjîvikas*

Como fatalismo se designa la creencia en el poder absoluto del destino *(fatum)*. Por la fuerza inexplicable e inevitable del *fatum* todopoderoso ocurre lo que ocurre ineluctablemente y todo lo que debe suceder está ya determinado de antemano de tal modo que nadie puede alterar en ello nada, haga o no haga lo que quiera. La opinión de que un destino insondable *(daiva, dishto, cihdi), niyati,* «la necesidad» o *kâla,* «el tiempo», reina por encima de todo como supremo principio cósmico y reparte la felicidad y la desdicha al margen de la justicia y de la equidad ha sido expresada en aforismos por muchos filósofos y poetas, sin llegar a construir sus concepciones de forma sistemática. El único sistema doctrinario fatalista delineado a lo grande sobre el cual nosotros tenemos cierto aunque insuficiente conocimiento es aquél de los *âjîvikas,* aquella secta fundada por Goshâla Maskariputra, un contemporáneo de Mahâvîra y de Buda, de la cual hemos tratado en *Religionen Indien,* págs. 134 y sigs.

Según la doctrina de Goshâla, que después fue fijada por escrito en un grupo de obras que son denominadas como los «nueve rayos de luz», existen cinco entidades, a saber: los átomos eternos de la tierra, el agua, el fuego, el aire y la vida *(jîva,* es decir, alma). Todo el proceso cósmico se desarrolla gracias a la cooperación de los átomos elementales y del átomo-alma. Pero, mientras que, según la doctrina de los jainas (que tiene, por lo demás, mucho de común con aquélla de los *âjîvikas)* todo lo que sucede en el cosmos está condicionado por el poder de los actos buenos y malos de las mónadas espirituales y la encarnación del alma tiene lugar de acuerdo con la ley moral eterna del *karma,* según Goshâla el *sansâra* en su integridad se efectúa exclusivamente por designio del destino. Un texto budista[14] expone de la siguiente manera la doctrina de Goshâla:

«No existe razón ni causa para la corrupción o para la pureza moral de los individuos; sin razón y sin causa son corrompidos o puros. No existe acto de uno mismo, ni acto ajeno, ni acto humano; no existe fuerza, ni energía, ni fuerza humana ni esfuerzo humano. Todos los individuos, criaturas, seres, todas las especies de lo que vive tienen su forma de existencia no en virtud de su libre voluntad, por

[14] Dîghanikâya, 2, 20 (Franke).

fuerza y energía propias, sino sólo como consecuencia de la determinación del destino, del ambiente, de su naturaleza congénita, y experimentan sólo en esa forma la felicidad y el dolor, perteneciendo a una de las seis categorías de seres. Los nacimientos principales son: 1.400.000, más 6.000, más 600; 500 las clases de *karma*, más 5, más 3, más 1, más 1/2. Existen 62 modelos de conducirse; 62 *sub-kalpas* (período cósmico); 6 clases de hombres (de acuerdo con su conducta moral); 8 etapas del hombre (hasta la santidad y más allá); 4.900 modos de ganarse el sustento; 4.900 clases de ascetas errantes; 4.900 lugares en que habitan *nâgas* (espíritus-serpientes); 2.000 facultades del cuerpo y del alma...; 8.400.000 grandes períodos cósmicos, durante los cuales los sabios y los necios, completando el ciclo de las transmigraciones del alma, ponen fin al sufrimiento. No hay que pensar: "Mediante esta disciplina moral y estas prácticas, este ascetismo, esta conducta santa, yo haré madurar completamente la retribución de los actos aún no completamente madurada o agotar la retribución de los actos ya completamente madurada, sobrellevándola en una serie de existencias." Así no es. La felicidad y el dolor están medidos y la duración de la transmigración del alma tiene su límite bien determinado; no existe ninguna posibilidad de acortarla o de alargarla, ningún incremento y ninguna disminución. Así como un ovillo arrojado se termina con sólo desovillarse, así también los necios y los sabios, sólo con terminar el curso de la transmigración del alma, ponen fin al sufrimiento.»

Según Goshâla, la transmigración de los seres está predestinada, hasta en sus detalles, por una fuerza fatal que él considera impersonal. No nos son conocidos los detalles de esta doctrina. Según la información de la «Nîlakeshî», Goshâla habría sustentado la notable teoría de que cualquier cosa puede producirse sin intervención de la causalidad, lo que quiere decir que todo es posible por el poder del *fatum*. Como ejemplo de ello se da la súbita aparición del arco iris[15]. Esto tiene su fundamento en el hecho de que, en realidad, no existe ningún nacimiento o surgimiento, sino sólo un manifestarse: cuando el sol sale, las estrellas desaparecen, aunque siguen ahí. Esta doctrina de que todas las cosas son *avicalita-nitya*, es decir, que «tienen una inconmovible eternidad», vale también para el liberado; tampoco en la liberación se destruye el *sansâra*, sino que simplemente no se manifiesta. En consecuencia, almas, que alcanzaron la liberación, pueden después regresar nuevamente al *sansâra*, lo que tiene su fundamento en el hecho de que, de otro modo, el mundo en

[15] Neelakesi, pág. 234.

algún momento se encontraría sin seres vivos. Sólo existe, pues, un *mandala-moksha,* una liberación en círculo: la liberación es únicamente un momnento dentro del eterno curso de la vida de un alma, mientras que todo lo que le está predestinado tiene existencia actual por cierto tiempo, para tornarse invisible nuevamente.

Se entiende que esta doctrina debía de horrorizar a los filósofos que creían en un ordenamiento moral del mundo y que Buda dijese de ella que, entre todas las doctrinas, era la peor, así como un vestido de pelo es el peor entre todos los vestidos, ya que enfría en el frío y calienta en el calor, y es, además, feo, maloliente y desagradable al tacto[16].

La creencia en la omnipotencia del destino no le impidió sin embargo a Goshâla prescribirles a sus discípulos el acatamiento de determinadas reglas[17]. Esta circunstancia y el hecho de que sus adherentes lo venerasen como un adepto *(âpta)* omnisciente[18], le dan a la doctrina de los *âjîvikas* el carácter de una comunidad confesional y le imparten una posición intermedia entre las escuelas negativistas de filósofos y los sistemas ético-religiosos que serán tratados a continuación.

---

[16] Anguttara, 3, 135.

[17] A. F. R. Hoernle, ERE, vol. I, págs. 163 y sigs.

[18] Neelakesi, pág. 233. Sobre los *âjîvikas* cfr. ahora también la monografía: A. L. Basham, *History and Doctrine of the Âjîvikas,* Londres, 1951.

This page intentionally left blank

II
LOS SISTEMAS ÉTICO-RELIGIOSOS

1. Los sistemas de los brahmanes

Los sistemas brahmánicos concuerdan con aquéllos de los jainas y budistas en que aceptan la doctrina del *karma* y de la reencarnación, pero se apartan de éstos en que los sistemas brahmánicos reconocen al Veda como norma suprahumana para todas las cosas temporales y eternas y están ubicados sobre el terreno del ordenamiento social fundamentado sobre el Veda, ordenamiento que asegura, ante todo, los derechos privilegiados de la casta sacerdotal. Los sistemas brahmánicos se dividen en dos grupos, en los seis *darshanas* que alcanzan su perfeccionamiento en el período clásico y en las dogmáticas de las grandes sectas, las cuales, asentadas en parte en doctrinas más antiguas, en parte en las teorías de la época clásica, sólo en el período hinduista alcanzan su pleno florecimiento.

La palabra *darshana* (de la raíz *darsh*, «ver») significa «opinión, forma de concepción»; cada *darshana* es así en cierto sentido una tentativa de exponer cómo el mundo puede ser «visto» desde un determinado punto de vista. Desde que en Occidente se conocieron los *darshanas*, se les ha concebido como algo que corresponde a los sistemas de la filosofía europea. Esto es en parte justo, en cuanto hoy día cada *darshana* expone un todo unitario en el cual se agrupan de acuerdo a un plan determinados pensamientos. Que estos *darshanas*, sin embargo, no se dejen homologar tan fácilmente como aquéllos de Platón, Aristóteles, Hegel, Schopenhauer, etc., surge claramente del hecho de que ellos, aunque puedan ser relacionados con algún autor individual, con todo, exponen algo más duradero que

los sistemas doctrinales de la mayoría de los filósofos europeos; no son construcciones de pensamientos o composiciones de conceptos, que fueron creadas por un sabio y consiguen aceptación por un determinado lapso de tiempo, para luego convertirse en obsoletos y sobrevivir sólo en la historia de la filosofía; por el contrario, son tendencias del pensamiento que se han mantenido hasta la actualidad en formulaciones y con modificaciones siempre nuevas. A ello se agrega que sólo uno de ellos, la *Mîmânsâ,* enseña una sola e idéntica cosmovisión, aunque modificada en el curso del tiempo y diferenciada en diversas escuelas; en cambio, el *Vedânta,* el *Sânkhya,* el Yoga, dieron origen a una multiplicidad de «sistemas», que llegaron a resultados totalmente contradictorios respecto a cuestiones tan decisivas como la realidad del mundo, la existencia de Dios, la naturaleza del alma individual. El *Nyâya* y el *Vaisheshika* están de cuerdo, a su vez, en sus concepciones a tal punto que pueden pasar por un solo sistema. Lo característico de un *darshana* no es, a fin de cuentas, el hecho de que conteste a determinado problema metafísico de esta o aquella forma, sino el hecho de que él utilice tal o cual método para el conocimiento de la realidad. Esto surge ya del nombre de los *darshanas,* pues éstos no son designados con el nombre de su creador o según el punto de vista adoptado por ellos (como ocurre con frecuencia tratándose de los sistemas filosóficos), sino de acuerdo con su forma de trabajo. *Mîmânsâ* significa «investigación» del sentido de la palabra sagrada del Veda. Es una disciplina que trata de esclarecer el Veda considerado como una autoridad inconmovible. En vista de que la literatura védica en su parte anterior o más antigua *(pûrva),* las *Sanhitâs* y los *Brâhmanas,* sirve para fines rituales, pero en su parte posterior o más tardía *(uttara),* las *Upanishads,* contiene especulaciones sobre el principio supremo del mundo, se distingue una *Pûrva-mîmânsâ,* que se ocupa del servicio ritual *(karma),* y una *Ulttara-mîmânsâ,* que investiga los textos que tratan de Brahma. La primera se llama también *Karma-mîmânsâ;* la segunda, *Brahma-mîmânsâ* o *Shârîraka-mîmânsâ,* es decir, investigación acerca del espíritu encarnado. En vista de que la investigación sobre Brahma se inicia con los textos de las *Upanishads,* que se encuentran al fin *(anta)* del Veda y exponen, al mismo tiempo, sus conclusiones filosóficas, la *Brahma-mîmânsâ* se llama también *Vedânta,* y se reserva el nombre de *Mîmânsâ* para la investigación del rito y, en su caso, para el sistema que surge de esa investigación. La palabra *Sânkhya* deriva de *sankhyâ,* «el número»; verosímilmente, el Sânkhya es el método de investigación que enumera los principios cósmicos que surgen unos de otros. Yoga designa la práctica de la meditación, la tensión y entrenamiento del pensamiento; *Nyâya* es la rama de la ciencia que proporciona las reglas del pen-

samiento correcto; *Vaisheshika*, aquella que establece las diferencias específicas *(vishesha)* entre las diversas categorías de la realidad y sus subdivisiones.

Los distintos *darshanas* se desarrollaron sólo con el curso del tiempo. La *Mîmânsâ* constituía primeramente una unidad, hasta que las doctrinas de los ritualistas y de los místicos fueron tan grandes que la *Karma-mîmânsâ* y el *Vedânta* se convirtieron en dos disciplinas separadas. El *Sânkhya* fue originariamente sólo una determinada concepción acerca del surgimiento del mundo múltiple a partir del Uno-todo. En las *Upanishads* intermedias, el *Mahâbhârata* y los *Purânas* no se distingue aún entre teorías del *Vedânta* y teorías del *Sânkhya*. Sólo cuando se formó una nueva doctrina pluralista que formulaba la teoría de las almas individuales eternas, en lugar de la concepción monista de la causa única de la *prakriti* (materia primordial) y del *purusha* (espíritu), y cuando, a causa de la forma sutil como fue expuesta, esa nueva doctrina relegó a la sombra las otras concepciones más antiguas, sólo entonces este sistema pluralista ateo se convirtió en un sistema especial, que se separó del *Vedânta* y es conocido bajo el nombre de *Sânkhya* clásico. Como doctrina de la meditación el Yoga constituía primeramente el complemento práctico de toda doctrina salvífica; por consiguiente, también y especialmente, de la doctrina de la unidad de todo del *Vedânta*. Por el hecho de que Patanjali en la primera mitad del primer milenio d.C. dio como fundamento a su teoría de la concentración concepciones cercanas al *Sânkhya* «clásico», modificándolas mediante la intercalación del concepto de Dios, surgió un «Sistema del Yoga» especial. Mientras que los cuatro primeros de los seis *darshanas* están en estrecha relación entre sí, los otros dos están, por su lado, también íntimamente unidos entre sí y se contraponen a aquellos cuatro como creaciones de una etapa más avanzada del pensamiento, como algo nuevo y de otra clase; con todo, se han tendido tantos hilos entre ellos y los otros *darshanas* en el curso del desarrollo, que éstos posteriomente aparecen indisolublemente ligados con aquéllos.

Esta breve reflexión muestra ya que los conceptos, que con el correr de los milenios se han unido con las palabras *Mîmânsâ, Vedânta, Sânkhya,* Yoga, estuvieron sometidos a modificaciones. En diferentes épocas se delimitó de diversa manera el dominio de aquellos que estaban comprendidos bajo estas palabras. Por consiguiente, no es posible, como hasta ahora se ha hecho en la mayoría de las veces, sacar del hecho de que los términos *Sânkhya* y Yoga aparezcan ya en las *Upanishads* o en el *Mahâbhârata* la conclusión de que los sistemas de las épocas siguientes ya existían cuando estos textos fueron compuestos. Lo mismo cabe decir de la presencia de las pa-

labras *Sânkhya*, Yoga y *Lokâyata* en el tratado de política de Kautilya, en donde estos términos no designan, de acuerdo con todo el contexto, «sistemas», sino métodos de trabajo[19].

Desde mucho tiempo atrás es usual hablar de los seis *darshanas* de los brahmanes y de caracterizar en esa forma a la *Mîmânsâ*, al *Vedânta*, al *Sânkhya*, al Yoga, al *Nyâya* y al *Vaisheshika* como los diferentes sistemas de la ortodoxia que cree en el Veda. Es difícil establecer cuándo surgió por primera vez la teoría de que estas seis doctrinas son formas de expresión con igual derecho de la verdad que se funda en la revelación védica. La expresión *darshana-shatka* está registrada sólo en obras brahmánicas tardías[20]. En vista de que Vâcaspatimishra comentó alrededor de 85 d.C. la obra capital de todos los sistemas (con excepción de aquélla del *Vaisheshika*), la opinión de que ellos formaban un todo coordinado tuvo, pues, ya entonces en la práctica, su representante. En el drama escrito en el siglo XI *La salida de la luna del conocimiento (Prabodhacandrodaya)* de Krishnamishra se hace presente ya en forma clara la opinión de que los seis *darshanas*, en último término, tienen un fundamento común.

Que justamente se contasen seis *darshanas*, parece tener su causa en el hecho de que el número seis, desde mucho tiempo atrás, había jugado su papel en la enumeración de los sistemas metafísicos. El Canon budista habla ya de los seis maestros del error que Buda combate: los materialistas Ajita, Pakudha y Pûrana, el escéptico Sanjayin, el fatalista Goshâla y el jaina Mahâvîra. Los budistas y jainas de la época clásica siempre mencionan seis sistemas; sin embargo, es diverso aquello que ellos comprenden bajo este número seis. En el poema romántico *Manimekhalai*, compuesto, verosímilmente, en tamil en el siglo V d.C., que es atribuido al budista Shittâlai Shâttan de Madura; se trata de seis sistemas: materialismo *(Lokâyata)*, Budismo, *Sânkhya*, *Nyâya*, *Vaisheshika* y *Mîmânsâ;* en el poema *Nîlakeshi*, en tamil, que pertenece a la misma época, y que se debe a un autor jaina desconocido, se habla igualmente de seis sistemas, a saber: el Budismo, la doctrina de los *ajîvikas;* el *Sânkhya*, el *Vaisheshika*, el *Vedavâda* y el *Bhuta-vâda* (materialismo). En realidad, el número de sistemas discutidos es mayor ya que el Budismo comprende varios capítulos, en que se exponen las doctrinas de diversas escuelas, y, como *Veda-vâda* se designa no sólo a la *Karma-mîmânsâ*, sino también a todos los sistemas doctrinales

---

[19] Cfr. von Glasenapp, *Entwicklungsstufen*, pág. 110.

[20] El gran diccionario de San Petersburgo señala pasajes de la *Vetâla-panca-vishatî* y del *Kulârnavatantra*.

que se apoyan en el Veda, a saber: *Srishtivâda,* la doctrina de la creación del mundo; *Brahma-vâda,* la doctrina del Dios-todo; además, los sistemas de los *vaishnavas, mâheshvaras, pâshupatas, pâncaratras* y *parivrajakas,* y, fuera de los anteriores, también las doctrinas del *Sânkhya* y del *Vaisheshika,* tratadas en capítulos separados. A éstos se agrega además el sistema jaina, que la propia obra *Nîlakeshi* representa. El jaina Haribhadra expone en su *Shad-darshana-samuccaya* el Budismo, el *Nyâya,* el *Sânkhya,* el Jainismo, el *Vaisheshika* y la *Mîmânsâ.* Como séptimo agrega el Materialismo, pero observa que se puede aceptar sólo seis sistemas, si se considera como uno solo el *Nyâya* y el *Vaisheshika.* El jaina Siddharshi alcanza el número seis en su *Upamitibhavaprapanca-kathâ,* pág. 661, compuesto en 906 d.C., dejando el *Sânkhya* de lado. El *Sarvamatasangraha,* compuesto por un autor anónimo en la primera mitad del actual milenario, distingue seis *matas* (concepciones): tres no védicas: Materialismo, Jainismo, Budismo, y tres védicas: *Tarka, Sânkhya, Mîmânsâ.* Si se cuenta separadamente los cuatro sistemas budistas tratados, se dan seis sistemas no védicos, y el número de los sistemas védicos arroja asimismo seis, si se entiende bajo *Tarka* el *Nyâya* y el *Vaisheshika;* bajo Sânkhya, los sistemas ateo y teísta de este nombre y, bajo *Mîmânsâ,* la *Karma-mîmânsâ* y la *Brahma-mîmânsâ.* Los ejemplos aducidos filosóficos se remontan a una época antigua, pero el marco fijado por esa teoría era llenado de las más diversas formas.

Mientras que los seis *darshanas* ortodoxos, en parte, no exponen sistemas metafísicos que se excluyan mutuamente, y en parte abarcan una pluralidad de sistemas, las doctrinas de las escuelas vishnuitas y shivaítas de la época no clásica llevan, todas ellas, un evidente carácter dogmático. Pero ellas pueden también ser consideradas como subgrupos de las seis *darshanas,* ya que la estructura doctrinaria de los *pâshupatas* y alquimistas están en estrecha relación con el *Nyâya-vaisheshika,* en su caso, con el Yoga, y los otros sistemas de los vishnuitas y shivaítas pueden ser tomados por escuelas vedánticas sectarias especiales.

a) Los seis *darshanas*

1. «La *Mîmânsâ*»

Las doctrinas de las *Sanhitâs* védicas y de los *Brâhmanas* nunca fueron expuestas en la forma de un sistema bien definido. Prescindiendo del hecho de que la necesidad de una tal síntesis literaria era ajena aún a la época más antigua, hubiese sido imposible acomodar

en una sola estructura doctrinaria las concepciones tan divergentes entre sí que se encuentran en esos textos acerca de las fuerzas de la existencia —concebidas unas veces como seres animados, otras como sustancias impersonales— y acerca de la relación que une a esas diferentes fuerzas antre sí. Por el contrario, pronto se sintió la necesidad de establecer principios básicos para la correcta realización de los ritos sacrificatorios. Así surgió paulatinamente un sistema de reglas *(nyâya)* para la interpretación de los textos sagrados, el cual se esforzaba por armonizar unas con otras las indicaciones dispersas en numerosos textos y frecuentemente contradictorios entre sí acerca de las ceremonias que era preciso realizar. De la síntesis de tales reglas surgió la *Guía para el examen (del rito),* el *(Karma-) mîmânsâ-sûtra,* de Jaimini, que H. Jacobi[21] coloca en el período entre 300 y 200 a.C. y otros autores en los primeros siglos d.C. Upavarsha escribió para esta obra un comentario más antiguo que nos ha sido conservado, el de *Shabarasvâmin* (¿siglo v d.C.?)

La *Mîmânsâ* es originariamente una ciencia del ritual[22]. Todo el Veda (con exclusión de las *Upanishads)* trata, según los *mîmânsakas* (maestros de la *Mîmânsâ),* de deberes religiosos y cada frase en el Veda se refiere a estos deberes. Tal cosa no vale únicamente para las prescripciones *(vidhi)* y prohibiciones *(mishedha),* sino también para las fórmulas *(mantra),* los nombres *(nâmadheya)* y las explicaciones de significado *(arthavâda)* que contiene. La *Mîmânsâ* desarrolló, para establecer el significado de cada pasaje textual, un método que sirvió de norma directiva para todos los sistemas filosóficos. De acuerdo con él toda investigación tiene que atravesar cinco etapas: primeramente, se fija el objeto *(vishaya)* que debe ser tratado a raíz de una determinada afirmación; segundo, se hace valer una duda *(samshaya)* que exista en contra; tercero, se expone una opinión definitiva *(uttara-paksha, siddhânta)* en contra de la anterior opinión y, finalmente, quinto, se determina la relación del resultado así obtenido con la investigación de otros pasajes del texto.

La significación de la *Mîmânsâ* para la historia de la filosofía india radica, ante todo, en que ella constituyó un procedimiento de investigación y de enseñanza que podía servir como fundamento para investigaciones científicas de las más variadas clases. Desde el punto de vista del contenido, la mayor parte de lo que se expone en los *Sûtras* de la *Mîmânsâ* y en las obras que los explican tiene, por

---

[21] H. Jacobi, «Mîmânsâ and *Vaisheshika*», en *Indic studies in Honor of Ch. R. Lamman,* Cambridge, Mass., USA 1929, pág. 164.

[22] C. al respecto O. Strauss, «Mîmânsâ, die altindische Rituallehre in ihrer methodischen Bedeutung», *ZMR,* núm. 48, 1933, págs. 257 y sigs.

el contrario, poco que hacer con la filosofía, ya que trata de determinar el deber religioso fijado por las prescripciones rituales *(codanâ)* del Veda. Pero la necesidad de defender contra los ataques de adversarios la creencia en la validez eterna y en la naturaleza supraterrena del Veda, sobre la cual todo su sistema está fundado, y la necesidad también de entenderse con las otras diversísimas doctrinas, llevaron con el tiempo a que los *mîmânsakas* tuvieran que ocuparse de una serie de cuestiones filosóficas, y así consiguieron ellos también una posición filosófica bien delimitada. Comprensiblemente, fueron en primera línea a los problemas religioso-dogmáticos y lingüísticos a los que prestaron su atención. Ya que la autoridad del Veda constituía la base teórica de todas las suposiciones y explicaciones de la escuela, ésta consideró como su tarea capital demostrar que el Veda era una sustancia que existía de por sí de eternidad en eternidad, que no provenía de autores humanos y ofrecía un medio de conocimiento más seguro que los medios de conocimiento normales (percepción, raciocinio, analogía, evidencia de por sí, no captación, es decir, conocimiento de la no existencia de algo).

La afirmación de que al Veda le corresponde una autoridad eterna y absoluta se «demuestra» ante todo por el hecho de que nada se sabe acerca de un autor, humano o divino, de los textos védicos, y, por consiguiente, no tienen ninguno. La teoría de la eternidad del Veda se apoya en los tres supuestos siguientes: primero, la palabra; más aún, todo sonido, es eterno. Esto quiere decir: la palabra está presente en forma latente en todas partes y siempre; cuando se la pronuncia, no es creada por primera vez, sino que pasa del estado potencial de las manifestaciones al actual. Segundo: entre la palabra y aquello que ella significa existe un vínculo desde una eternidad que no tiene comienzo. Por consiguiente, las palabras no deben su nacimiento a un acuerdo humano, surgido en el curso del tiempo, o a una disposición divina, sino que tienen de por sí una existencia eterna. Tercero: las palabras designan en sí no cosas individuales o individuos sino la especie *(akriti)*. Ésta es así algo trascendente, que está por encima o al lado de las cosas y seres individuales y se manifiesta en ellos. Para los *mîmânsâ*, por consiguiente, los conceptos generales, las palabras que los designan y el Veda, que se compone de palabras, tienen una realidad propia, objetiva. Éstas son concepciones que fueron preparadas en parte por las especulaciones de los gramáticos y que, al final de cuentas, reposan sobre las concepciones sustancialistas del período védico, de acuerdo con las cuales todo lo que existe posee una existencia material.

La *Mîmânsâ* está ubicada en un punto de vista pluralista, como la mayoría de las *Sanhitâs* y de los *Brâhmanas*, con todo, sin determinarlo con mayor precisión. Ella se ha apropiado, siguiendo la evo-

lución general, de la doctrina de la existencia de almas individuales eternas. Shabarasvâmin defiende de un modo ingenioso esa doctrina contra los budistas[23]. Naturalmente, la teoría del *karma* es para la *Mîmânsâ* un dogma inconmovible. La realización de los ritos ordenados en el Veda da origen a una fuerza que no existía con anterioridad *(apûrva)*, la cual surte sus efectos en esta u otra vida. La retribución sigue automáticamente de acuerdo con la ley cósmica encarnada en el *Veda*, sin que para ello sea necesario un señor del universo. La idea de la liberación es ajena de por sí al sistema antiguo; para aquel para quien toda la ética prácticamente se agota en la realización de deberes rituales, sólo la obtención del placer celestial puede constituir la suprema meta.

El desarrollo ulterior de la *Mîmânsâ* tuvo lugar debido a dos comentadores de la obra de Shabarasvâmin: Prabhâkara (siglo VII) y Kumârila (siglo VIII). Ambos fueron fundadores de escuelas, que se apartaban una de otra en muchos detalles. En las obras del *guru* («maestro», es decir, Prabhâkara) y en las del *Bhatta* («doctor», es decir, Kumârila) y en la amplia literatura que deriva de aquéllas se completa la transformación de la *Mîmânsâ* en un *darshana* filosófico y su perfeccionamiento como tal, en un sistema que se coloca al lado de los otros con igual valor desde el punto de vista filosófico, por cuanto ahora también trata problemas que ya no están en relación estrecha con la técnica del ritual. Así, no sólo se estudian profundamente los medios de conocimiento, sino que se ordenan en categorías, siguiendo el ejemplo del *Nyâya-Vaisheshika*, la multiplicidad de la realidad. Incluso la doctrina de la liberación encuentra ahora un lugar en el sistema. De acuerdo con el carácter ritualista de la *Mîmânsâ* no se considera el abandono de toda acción como requisito de la obtención de la salvación, sino que se enseña que aquel que aspira a liberarse del *sansâra* debe renunciar a toda acción prohibida *(pratishiddha)* y a toda acción realizada con un propósito egoísta, como, por ejemplo, con miras a la obtención del cielo *(kâmya)*, y que, por el contrario, debe cumplir fielmente aquellas acciones obligatorias y permanentes *(nitya)* que el Veda prescribe, ya que, de otro modo, se haría culpable de desobediencia frente a las prescripciones de la escritura sagrada. La liberación consiste, al igual que en el *Nyâya-Vaisheshika*, en la obtención del estado de espiritualidad abstracta que es propio del alma, cuando ya el conocimiento, el placer y el dolor no se pueden manifestar en ella, como consecuencia de haber puesto término a su vinculación con el cuerpo, la mente, etc.

---

[23] Traducido en O. Strauss, «Die älteste Philos. der Karma-Mîmânsâ», SPAW, XXII, 1932, pág. 51.

La *Mîmânsâ* posee una significación que va más allá del círculo de sus adherentes especiales, ya que ella les sirve a los Vedântistas como etapa previa de su propia enseñanza. Los Vedântistas al respecto hacen la salvedad de que la *Mîmânsâ,* como disciplina técnica del sacerdote del sacrificio, tiene plenos derechos, pero que sus teorías relativas a la cosmovisión encuentran su superación y su justificación en las verdades más altas proclamadas en la «Porción relativa al conocimiento» del Veda, es decir, en las *Upanishads.*

2. «El *Vedânta*»

La palabra *Vedânta* (fin del Veda) aparece como denominación de las *Upanishads,* que se encuentran al final de la literatura védica, ya en la *Mundaka-Up.* 3, 2, 6 y en la *Shvetashvatara-Up.* 6, 22, así como en la *Gîtâ* 15, 15. Originariamente era una designación para todas las doctrinas que son expuestas en las *Upanishads,* pero después se convierte en denominación específica de aquellos sistemas que aceptan, como causa de todo ser (como *Madhva)* o de todo devenir, un principio supremo cósmico, en oposición a los sistemas doctrinarios de la *Mîmânsâ,* del *Sânkhya* (clásico) y del Yoga (de Patanjali), surgidos del ámbito de las concepciones comunes de la literatura védica. La expresión tomó su actual sentido sólo en el curso del desarrollo, poco a poco verosímilmente y luego de manera indiscutible desde mediados del primer milenio de nuestra era. En razón de que la doctrina del *Vedânta* de Shankara sobrepasó, en importancia y difusión, a todos los otros sistemas del *Vedânta,* es usual designarla como el *Vedânta* sin más, un uso que siempre ha sido combatido, como injustificado, por las otras doctrinas del *Vedânta* que compiten con la shankariana.

Toda la filosofía surge más o menos de la idea de que el mundo constituye un todo ordenado y unitario. Sin embargo, mientras que los sistemas pluralistas se contentan con admitir la relación, normada por una ley, entre un número más o menos grande de sustancias diferentes desde su origen, los Vedantistas intentan llegar a un *ens realissimum,* del cual todo depende. Esto puede suceder de forma muy diversa. Se puede admitir que el proceso cósmico tiene lugar mediante la coordinación de una pluralidad de sustancias diferentes desde su origen, pero que un dios que está por encima de estas sustancias abraza todo lo existente, lo compenetra y lo dirige, de modo que, en toda existencia, se manifiesta la acción de un solo ser divino. O se puede afirmar que todos los seres y cosas son sólo formas de manifestación, eternas o emporales, de una sola entidad divina que se despliega en una multiplicidad. Y, finalmente, se

puede explicar toda la multiplicidad como una simple apariencia, la cual, como un velo, oculta a lo Absoluto, lo único real, que permanece en una calma eterna e imperturbable. Y se dan, además de estas tres concepciones fundamentales, otras numerosas que tratan de llegar a compromisos entre ellas. Así, el *Vedânta* no ofrece ningún sistema bien delimitado y unitario, sino que abarca una multitud de opiniones doctrinales, las cuales están todas de acuerdo en aceptar un único y supremo principio cósmico y se apoyan, como autoridad, en los textos upanishádicos.

a) Las *Upanishads* más antiguas

Las *Upanishads* más antiguas —ordenadas de acuerdo a su probable edad— son los textos compuestos en prosa (con versos incidentalmente intercalados): *Brihadâranyaka, Chândogya, Taittirîya, Aitareya* y *Kaushîtaki*. Están todavía, desde el punto de vista del contenido, en estrecha relación con el mundo mental de los textos *Brâhmanas* y por eso deben ser colocadas en la primera mitad del primer milenio a.C... Contienen una multitud de especulaciones de los más diversos géneros, de las cuales sólo nos ocuparemos aquí de aquellas que están en estrecha relación con la formación de la doctrina de la unidad de todo. Ya en algunos himnos del *Rig-Veda* y del *Atharva-Veda* y en los numerosos mitos de creación de los *Brâhmanas* había sido expresada la idea del Uno que forma el origen común y el trasfondo de lo múltiple. Los pensadores de las *Upanishads* trataban de determinar con más precisión aquel «algo» desconocido, del cual surgió el todo y que revela aquella fuerza activa que actúa en todo. Dentro de la multitud de nombres con los cuales se designaba a aquel eterno Uno que radica en todo, sobresalen dos, los cuales tienen orígenes completamente diferentes y que, por el hecho de que son equiparados, muestran ya la tendencia fundamental del monismo indio: el Uno en el todo es primeramente *Brahma,* es decir, el «poder sagrado» que da su fuerza al sacrificio; a fin de cuentas, la fuerza que sostiene todo, y, en segundo lugar, el *Âtman,* el verdadero Sí-mismo, el núcleo más íntimo tanto del ser individual como del mundo en su integridad. En las discusiones y justas orales entre los filósofos, acerca de los cuales las *Upanishads* nos informan, se expresa en la forma más variada el esfuerzo por llegar a una representación más precisa de aquello que constituye el contenido de este concepto, de por sí abstracto e indeterminado. Mientras que algunos pensadores creían todavía que podían caracterizar a Brahma como aquel dios *(purusha,* literalmente «hombre») que actúa en el sol, la luna, la tierra, la palabra, la voluntad, otros lo con-

cebían como el espacio *(âkâsha,* entendido como sustancia) o como el aliento vital que lo compenetra todo, y otros llegaban a una definición que trataba de dar una expresión inspirada en una exaltada fuerza poética a la experiencia de la intuición mística de la unidad, la cual sólo puede ser circunscrita en la palabra mediante imágenes.

Así, Sanatkumâra le enseña a Nârada *(Châ.* q, 1-16), después de exponer la sucesión escalonada de las grandes fuerzas de la existencia que gobiernan el mundo (nombre, palabra, pensamiento, decisión, idea, meditación, conciencia, fuerza, alimento, agua, calor, espacio, memoria, esperanza, aliento vital, verdad, etc.) que sólo lo ilimitado *(bhûman)* que no se fundamenta en nada diferencia de sí mismo es eterno. Éste es el todo y éste es el Âtman. Por eso, aquel que ha legado a conocer esto puede decir de sí mismo: «Yo estoy abajo y arriba, yo estoy en el oeste y en el este, yo estoy en el sur y en el norte, yo soy todo esto.»

También Shândilya enseña *(Châ.* 3, 4): «*Brahma* es el todo y al mismo tiempo el Sí-mismo en el corazón interior. Este Sí-mismo es más pequeño que un grano de mijo o que la semilla del grano de mijo, y es también más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo y más grande que los mundos. El que todo lo realiza, el que todo lo desea, el que todo lo huele, el que todo lo gusta, el que abarca todo, que no tiene palabras, inmutable, es mi Sí-mismo en lo más íntimo del corazón. Éste es *Brahma.* Cuando yo muera, penetraré en él.»

Uddâlaka Âruni desarrolla para su hijo Shvetaketu todo un sistema metafísico de la doctrina del *Âtman (Châ.* 6). Una última realidad subyace como fundamento de todo lo que existe; toda pluralidad es sólo una transformación de esa realidad, así como cada trozo de arcilla es arcilla que ha tomado una determinada forma limitada. En el comienzo sólo existía este ser, el cual decidió propagarse y dejó salir de sí el calor; el calor pensó de igual forma y dejó salir de sí las aguas; las aguas hicieron lo mismo y emitieron el alimento. Después de que los tres elementos primordiales fueran así creados, el ser penetró con su Sí-mismo *(jîva âtman)* dador de vida en las tres divinidades y separó unos de otros nombres y formas (es decir, las partes invisibles, finas y las visibles, corporales). El fuego, el sol, la luna, el relámpago y todo lo demás presentan una mezcla de los tres elementos primordiales. Lo mismo ocurre con el hombre, en cuanto ellos se encuentran en él en una forma tosca, intermedia o fina: el alimento como excremento, carne, pensamiento; el agua como orín, sangre, aliento; el fuego como hueso, médula, palabra. Así, todo tiene en el ser su última y única raíz; ésta es la sustancia sutil imperceptibe que, por ejemplo, habita, dándole vida, en una higuera. También en el cuerpo humano está contenido el ser, como un trozo

de sal que se disuelve en el agua y que, por consiguiente, ya no es perceptible. Este último elemento real es el *Âtman,* que constituye la esencia más íntima de todos los seres, aunque el individuo no sea consciente de que un solo Sí-mismo es común a todos. En el sueño y al morir los tigres y leones, pájaros y gusanos, tábanos y mosquitos, y todos los seres vivos, penetran en este ser y ya no saben más de la existencia separada que les era propia cuando vivían en el estado de vigilia. Pero ellos retornan siempre nuevamente del estado de la unidad que todo lo abarca a la individualización de la existencia corporal. Âruni termina su enseñanza identificando lo real con la verdad, que hace que en una ordalía por robo el inocente pueda tomar en su mano un carbón ardiente sin quemarse y sea por eso liberado. Termina sus explicaciones con las célebres palabras: «Lo que es esta sustancia sutil, por aquello, está constituido todo; aquello es lo real, aquello es el Sí-mismo, tú eres aquello *(tat tvam asi),* Shvetaketu.»

La doctrina de Uddâlaka Âruni está cerca de aquélla de Yâjnavalkya que, de acuerdo con la *Brih. Up.* 6, 3, 7 y 6, 5, 3, habría sido su discípulo. También para Yâjnavalkya una entidad eterna, inmutable *(akshara)* es la última realidad; el espacio está tramado en lo eterno y todo orden natural y moral reposa en su mandato *(Brih.* 3, 8, 8 y sigs). Pero esta realidad, que es la más alta, que no puede ser descrita con palabras, el *Âtman,* es definida como conocimiento, como espíritu puro *(Brih.* 4, 3, 6) —y en esto consiste el progreso de Yâjnavalkya frente a sus predecesores. Como el más íntimo y más puro núcleo de todo lo que existe, el *Âtman* no es sólo el valor de todos los valores, sino el origen de todo; se manifiesta como los elementos; como los órganos de los sentidos; como el pensamiento, el aliento de vida; como placer, cólera, justicia y sus contrarios *(Brih.* 4, 4, 5); en resumen, como el todo con sus múltiples poderes de la existencia, pues todos éstos no son sino manifestaciones condensadas de él. El ser individual, la personalidad empírica, no es por eso otra cosa sino el *Âtman,* único en todos, pero sólo aquello que en él es conocimiento lo presenta en su forma pura, más sutil. Mientras que el hombre en el estado de vigilia se siente indisolublemente ligado con las formas más toscas de lo Absoluto que es uno y en el sueño con ensueños se construye con las experiencias de la vida cotidiana un mundo más sutil, en el sueño profundo él se libera de todas las formas de manifestación, bajas y múltiples, del *Âtman* y se une con éste en su último, más alto e imperecedero estado. Libre de todo el sufrimiento que surge de la limitación y de la multiplicidad, él goza la felicidad más alta. Entonces toda dualidad desaparece para él; no percibe ya nada diferente de sí mismo, todo se ha convertido para él en su propio Sí-mismo. Del sueño profundo y de su felicidad él retorna siempre una vez tras otra al estado de la vigilia y se une nue-

vamente con los factores sobre los cuales se había elevado durante el sueño. También, cuando el hombre muere, su Sí-mismo más íntimo se une con el *Âtman* cósmico, pero este penetrar en el espíritu universal es también de duración pasajera, en el caso de aquel que está encadenado al *sansâra;* el poder de los actos *(karma)* que él llevó a cabo lo arrastra siempre nuevamente hacia el mundo de la limitación a una existencia finita y corporal, pues aquel que se aferra a las acciones es llevado siempre, conjuntamente con sus obras, hacia aquello a lo cual se adhieren su carácter *(linga)* y su pensamiento *(manas).* Pero aquel en el cual todos los deseos desaparecieron, aquél sabe ya en esta vida que él es *Brahma,* y, cuando él parte, entonces su cuerpo (como la piel que una serpiente abandona encima de un hormiguero) se queda en esta tierra, pero lo inmortal que existe en él, su verdadero Sí-mismo, aquello es sólo *Brahma,* pura luz.

En la *Taittirîya-upanishad,* pensamientos de idéntica naturaleza encuentran una ulterior elaboración. Ahí (2, 1) se muestra, primeramente, que todo lo animado e inanimado ha salido del *Âtman* mediante entoscamiento y limitación: del *Âtman* salió el espacio; del espacio, el viento; del viento, el fuego; del fuego, el agua; del agua, la tierra; de la tierra, las plantas; de las plantas, el alimento; del alimento (el semen, del semen), el hombre. El hombre es, con todo, sólo un producto mediato del *Âtman,* y éste aparece contenido en él, en forma inmediata, como su núcleo más íntimo. En el hombre el *Âtman* se manifiesta en cinco formas: 1) bajo la forma de esencia del alimento *(annarasa-maya),* el *Âtman* es el cuerpo; 2) bajo la forma de aliento vital *(prâna-maya),* el aliento, etc.; 3) bajo la forma de *manas,* el pensamiento dirigido hacia deseos terrenales; 4) bajo la forma de *vitjâna,* el conocimiento dirigido a la fe y a la verdad y 5) bajo la forma de felicidad *(ânanda-maya),* la realidad feliz, calma, suprema. Así, el *Âtman se* manifiesta en el hombre de cinco maneras de tal modo que el *Âtman,* bajo la forma de felicidad, constituye en él el Sí-mismo universal en su aspecto más puro y sutil, mientras que las otras formas del mismo vienen a ser envoltorios, de una sutileza cada vez menor, que rodean a aquel *Âtman* hecho de felicidad.

A este monismo de estos textos, que ve el verdadero núcleo del ser en el espíritu puro, en el sujeto sin objeto frente a él, y que considera toda la multiplicidad sólo como un desdoblamiento y una desvalorización de este espíritu único y que es lo más real de todo, se oponen en las más antiguas *Upanishads* otras concepciones que mantienen el pluralismo védico, pero que tratan de vincularlo en una forma u otra con la doctrina de *Brahma. Brahma* es, en verdad, la causa principal de todo ser; todos los seres vivos han salido de él y están compenetrados por él y él los rige, pero de ello no se deduce

que no tengan existencia propia y que su liberación consista en un absorberse en *Brahma* sin dejar rastros. Más bien, ellos son individualidades conscientes, activas y dotadas de una existencia eterna, desde que salieron de *Brahma,* de acuerdo con la concepción más antigua, en el inicio primordial de las cosas; de acuerdo con la concepción más tardía que se sobrepuso después, con ocasión de cada nueva creación periódica, que sigue a la disolución universal del mundo; tampoco pierden ellos su existencia individual cuando se liberan, sino que, liberados del *karma* y del sufrimiento, llegan al mundo de Brahma donde cada uno obtiene lo que quiere por el simple acto de desearlo. A esta concepción le sirve de base la doctrina de los cinco fuegos, que expone cómo los que se liberan, después de haber recorrido diferentes mundos celestiales, son conducidos por un ser sobrenatural adonde *Brahma (Châ.* 5, 10, 2), junto al cual habitan las lejanías más altas, seguros de que ya no tienen que volver al mundo terrenal *(Brih.* 6, 2, 15). El mundo de *Brahma* es descrito después *(Kaush.* 1, 3) con todos los colores de una ardiente fantasía, como un magnífico paraíso con ciudades, palacios, lagos y ríos, en el cual dioses y genios sirven a *Brahma.* Por muy poco filosóficas que puedan parecernos estas descripciones mitológicas, ellas han tenido gran influencia en la historia del pensamiento indio, pues en los sistemas del *Vedânta* de época posterior ellas supieron conservar su lugar, lo mismo que las profundas especulaciones acerca del Uno en todo, y las diversas escuelas del *Vedânta* se esforzaron siempre por incluir estas manifestaciones del texto sagrado de una forma u otra en sus construcciones doctrinarias.

La ética práctica desempeña en las antiguas *Upanishads* un papel relativamente pequeño. Sólo de manera ocasional se dan normas para la conducta moral, aunque la doctrina de la causalidad retributiva de la culpa y del mérito constituye la base de la teoría de las reencarnaciones. Esto es comprensible si se tiene presente que las *Upanishads* no quieren dar una enseñanza moral completa y detallada, sino que se limitan a exponer el conocimiento del *Âtman.* Las indicaciones morales podían ser conseguidas, por aquel que las necesitara, en otro lugar. A ello se agrega lo siguiente: la vida terrenal perecedera se convierte en algo sin importancia para aquel se ha absorbido en el supremo *Brahma.* El que llegó al conocimiento se puso por encima de todo lo ético. Ya no le atormenta el pensamiento de lo que hizo u omitió. Libre de mal, libre de pasión y libre de duda, calmo, autodominado, concentrado, está por encima de todo lo terreno.

Un texto dice, por eso, acerca de las personas santas: «Buscando el *Âtman* como su mundo, se dedican a la vida de ascetas errantes. Conociendo esto, nuestros antepasados no deseaban descendencia,

puen pensaban: ¿qué haremos con la descendencia, nosotros cuyo mundo es el *Âtman?* Ellos abandonaron el deseo por hijos, el deseo por riquezas, el deseo por el mundo y erraban como mendicantes» *(Brih.* 4, 4, 22).

b) Las *Upanishads* intermedias

Mientras que las más antiguas *Upanishads,* que contienen los fundamentos de la doctrina del *Vedânta* posterior, se encuentran aún muy cerca de los textos de los *Brâhmanas,* las *Upanishads* de las que vamos a tratar ahora pertenecen a una época muy posterior, a un período en el cual el sacrificio y su simbolismo no dominan ya el pensamiento en igual grado y en la cual el conjunto de concepciones creadas en arduo trabajo intelectual durante los últimos siglos por Yâjnavalkya y otros sabios se había convertido ya en una posesión heredada. Estas *Upanishads* se dividen en dos grupos que parecen seguirse uno al otro también desde el punto de vista cronológico: en un grado de obras compuestas en verso *(Katha, Îsha, Shvetâshvatara, Mundaka, Mahânârâyana)* y en otro de textos compuestos principalmente en prosa *(Prashna, Maitri, Mândûkya).* La época en la cual estas *Upanishads* surgieron no puede ser establecida fácilmente. Es seguro que la *Maitri* se encuentra fuertemente influida por concepciones budistas y, por consiguiente, puede ser situada, lo más temprano, solamente alrededor de los últimos siglos antes del inicio de nuestra era, pero también, tratándose de las otras obras que deben situarse cronológicamente antes de la *Maitri,* un retroceso más allá del siglo VI a.C. (como se admitía antes) parece poco seguro, ya que incluso la *Katha-Up.* contiene referencias al Budismo[24].

En las más antiguas *Upanishads* el *Âtman* era concebido, como vimos, como algo espiritual, pero aún no se hacía una diferenciación de principio entre lo espiritual y lo material: aquello hecho de materia tosca que existe en nosotros es sólo espíritu condensado; el pensamiento, la conciencia, etc., que existe en nosotros, son una sustancia fina, invisible. En las *Upanishads* intermedias el espíritu y la materia son consideradas en grado cada vez más intenso tan opuestos que ya no se piensa que se puede explicar su relación recíproca con sólo admitir que los elementos toscos salen directamente del *Âtman.* Más bien, se admite ahora que los elementos toscos, con los cuales se construye nuestro mundo empírico, sólo

[24] H. von Glasenapp, «Buddhism in the Kâthaka-Upanishad», en *New Indian Antiquary,* I, 1938, pág. 138.

representan la última etapa de un proceso que conduce desde el espíritu puro hasta la materia visible pasando por una serie de sustancias psíquicas hechas de materia sutil.

La *Kath. Up.* 3, 10 y sigs. y 6, 7 ordena los principios cósmicos de la siguiente manera: en la cúspide de todo está el *purusha* (espíritu universal). Por debajo de él está el *avyakta*, «lo inmanifestado». Éste es, al parecer, sólo un estado del *purusha* que se encuentra entre lo espiritual y lo material; un significado semejante tiene *avyakta* también en la obra filosófica de Caraka[25], un médico que probablemente vivió alrededor de 100 d.C... La única idea se remonta tal vez a *Brih. Up.* 2, 3, 3, en donde se distinguen dos aspectos de *Brahma*, aquél dotado de forma *(mûurta)*, mortal *(martya)*, y el aspecto carente de forma, inmortal. Al aspecto dotado de forma pertenecen todos los elementos cósmicos visibles; lo carente de forma, por el contrario, es el viento y el espacio. La esencia (rasa, jugo) del aspecto dotado de forma es el sol visible; la esencia del aspecto carente de forma es el *purusha* (hombre, dios, espíritu) invisible que mora en el disco del sol. Más abajo que el *avyakta* está el *mahân âtman*, «el gran Sí-mismo», verosímilmente el espíritu que se manifiesta en el mundo. Por debajo de éste sigue en la serie (en 3, 10) *buddhi*, la facultad de conocer, que se considera la más alta, hecha de materia sutil, la razón. En 6, 7, se coloca, en lugar de *buddhi*, *sattva*, que aquí puede ser traducido por algo así como lucidez del espíritu. El siguiente principio en la escala es *manas*, el intelecto, la facultad de conocer inferior. El lugar más por debajo lo toman los órganos de los sentidos *(indriya)*. 3, 10 introduce entre el intelecto y los órganos de los sentidos *artha*, los objetos de los sentidos.

En la *Shvestâshvatara-Up.* se recalca más la diferencia entre lo espiritual y lo material. El principio más alto del mundo material se llama aquí *pradhâna* («el fundamento») o *prakriti*, «la forma primordial», y es descrita como una fuerza mágica *(mâyâ)* dependiente del espíritu universal *(purusha)*. Entre *buddhi* y *manas* (llamado *sankalpa* en 5, 8) aparece *ahankâra*, el «hacedor del yo». Éste es la conciencia del individuo concebida como sustancia, su tendencia a referir todo a Sí-mismo y a hacerse valer como ser individual. El concepto aparece ya en *Châ. Up.* 7, 25, 1, pero aquí, como en lo sucesivo, recibe una significación especial como la ilusión del yo, propia del hombre, concebida sustancialmente —ilusión que lo induce a considerarse como un ser individual diferente del Âtman cósmico. Parece que en *Shvet. Up.* 1, 4 y sigs. se alude con las cifras ahí consignadas a otros principios que surgieron de estos factores (los órganos de conocimiento y los órganos de acción y sus objetos, los ele-

[25] Caraka, *Shârîra-sthâna*, 1, 60.

mentos cósmicos, etc.); con todo, es cuestionable si debemos atribuir a estas enumeraciones las interpretaciones de época posterior.

Una concepción filosófica muy importante aparece en la *Svet.-Up.* 1, 3; 4, 5; 5, 5 y 5, 7: el concepto de los tres *gunas*. La palabra *guna* significa propiamente «hilo», en el sentido de elemento constitutivo (de un tejido), además de «propiedad, cualidad» de una cosa, ya que las propiedades son consideradas de acuerdo con la concepción sustancialista de la época antigua como cosas hechas de material sutil inherentes en algo. Como se explicó antes, se veían sustancias, transformaciones del ser universal, no sólo en los elementos materiales, como fuego, agua, etc., sino también en las pasiones, en los sentimientos, en las acciones buenas y malas. Uddâlaka Âruni había enseñado que, del ser primordial, salieron tres elementos: el calor rojo, el agua blanca y el alimento negro, y que estos tres elementos mezclados entre sí están contenidos en todo. Transformándose de acuerdo con la época, estas concepciones dieron lugar a la teoría filosófica: la «naturaleza» o «materia primordial» *(prakriti)* está constituida por tres elementos constitutivos: el *sattva* («bondad, claridad») blanco, el *rajas* («niebla, polvo, pasión») rojo y el *tamas* («oscuridad, tiniebla») negro. A estas tres categorías, obtenidas sin duda de la observación de la atmósfera, se subordinan todas las manifestaciones psíquicas y físicas, de modo que todo lo luminoso, bueno, puede ser considerado como un efecto del *sattva;* todo lo oscuro, pesado, apático, como un efecto del *tamas* y todo lo móvil, que se encuentra entre ambos, como un efecto del *rajas*. En vista de que *sattva,* ya en *Kath.* 6, 7, está nombrado en lugar de *buddhi,* es posible que también en este texto deba presuponerse la doctrina de los *gunas*.

También las doctrinas estrechamente relacionadas entre sí de los elementos cósmicos y de las facultades de los sentidos experimentan en las *Upanishads* intermedias un desarrollo notable. Mientras que *Chând.* 6, 2 habla sólo de tres elementos, fuego, agua y tierra (el aire y el espacio son considerados en la época más antigua como «informes» y, por tal razón, como manifestaciones directas del *Brahma),* ya en *Taitt.* 2, 1 se admiten cinco elementos. *Prashna* 4, 8 hace, además, una distinción entre los elementos toscos, perceptibles, y las materias elementales más finas contenidas en ellos. Según la enseñanza posterior, estas últimas son los llamados *tanmatras,* que son los elementos no mezclados, mientras que los elementos toscos *(sthûla bhûta)* se originan por la mezcla del elemento (según el cual se denominan) con partes de los restantes, de modo que el elemento tosco tierra presenta sólo en una mitad el *tanmatra* tierra y en un octavo por cada uno los *tanmatras* espacio, agua, fuego y aire. Cada elemento corresponde a uno de los cinco

sentidos de conocimiento *(jnânendriya)*: el éter al oído, el aire al tacto, el fuego a la vista, el agua al gusto, la tierra al olfato. Además de los cinco sentidos de conocimiento, los indios admiten también cinco sentidos de acción *(karmendriya)*: la facultad de hablar, de comprender, de ir, de evacuar y de procrear. De acuerdo con esto, se habla de 10 sentidos. *Prashna Up.* 4, 2 los enumera, por primera vez, con la observación de que esos sentidos no están activos cuando el hombre duerme.

En la *Maitri-Upanishad* este sistema de los principios del mundo, hechos de materia sutil y de materia tosca, se presenta ya completo; con todo, sólo en época posterior encontró su conformación definitiva.

Lo peculiar de la concepción aquí mencionada radica en que no sólo la percepción sensorial está condicionada por los órganos de materia sutil, sino también toda la actividad del pensamiento. Esta idea tiene en verdad mucho de común con doctrinas modernas científicas, pero, con todo, es algo completamente diferente, pues ella surgió de una forma de pensar que aún no conocía algo insustancial y, para la cual, sólo se daba una diferencia de grado entre lo espiritual y lo material. Tan lejos estaba de esta época la concepción de algo espiritual sin sustrato, como la concepción de una materia inerte, la cual es puesta en movimiento sólo gracias al impulso recibido de parte de algo espiritual. Más bien la naturaleza primordial *(pakriti)*, con todos sus productos, es una fuerza concebida como sustancia. Por eso los cinco elementos deberían ser definidos como las fuerzas de la repulsión (tierra), de la cohesión (agua), del acaloramiento (fuego), del movimiento (aire) y del otorgamiento de lugar (espacio), así como con la denominación de los órganos de los sentidos (ojo, oído, etc.) se entiende en los textos la facultad de ver, oír, etcétera, y, bajo *manas*, la capacidad de querer. La relación entre la nueva concepción, que ve fuerzas sustanciales en los principios cósmicos, y la antigua, que veía en ellos divinidades es mantenida gracias a la idea de que determinadas divinidades presiden a los diferentes elementos, órganos, etc.

Así como, según la doctrina de la *Taitt.-Up.*, el ser individual no consiste únicamente en Sí-mismos hechos de alimento, *prâna*, *manas* y *vijnâna*, sino que, además, lleva en sí al *Âtman* hecho de felicidad, con su núcleo más íntimo y valioso, así también en las *Upanishads* intermedias el *Âtman* es lo «más propio» del individuo. La relación del *Âtman* con los órganos de la vida psíquica y con el mundo ambiente es aclarada en *Kath. Up.* 3, 3 mediante la imagen de un carro. El cuerpo es el carro que conduce hacia determinadas metas (los objetos del mundo exterior). Los sentidos son los caballos que jalan el carro; la razón *(manas)*, las riendas; el intelecto *(buddhi)*,

el cochero, pero el *Âtman* es el acompañante (hay que pensar en un guerrero que va en su carro de combate) en interés del cual se emprende todo el viaje, pero en el que no colabora. La esencia del *Âtman* no consiste, de acuerdo con lo anterior, en un despliegue activo de fuerzas, sino en que convierte todo el proceso de la vida orgánica en un proceso consciente. El *Âtman* en el individuo es idéntico al *Âtman* del mundo, pero aparece unido a la naturaleza *(prakriti)* y a sus productos. La cadena siempre renovada de las reencarnaciones se origina debido al hecho de que el hombre no conoce la diferencia que se da entre aquello divino, inmortal e inalterable, que existe en él, y aquello que pertenece a la naturaleza, que es concebida en permanente cambio. Las ideas acerca de la forma y manera como tiene lugar la reencarnación presentan una mezcla y desarrollo de la teoría de Yâjnavalkya acerca de la porción del *Âtman* cósmico que existe en cada hombre (porción que, con la muerte, retorna al *Âtman* cósmico, pero que, nuevamente, a causa del deseo y del *karma,* es arrancado de él) y de la teoría de la peregrinación de las almas individuales hechas de materia sutil tal como había sido expuesta en la enseñanza de los cinco fuegos. A la luz de las nuevas concepciones acerca de la *prakriti* y los productos de su evolución se acepta ahora que la porción del *Âtman* universal que está contenida en el individuo está rodeada, además del cuerpo hecho de materia tosca, por un envoltorio hecho de materia sutil. Este envoltorio es llamado *linga-sharîra,* «cuerpo-signo», tal vez en relación con el pasaje de la *Brih. Up.* 4, 4, 6, citado en la página 173 en el cual el término *linga* es usado con el significado de carácter. Este «cuerpo sutil» comprende la razón al hacedor del yo, al intelecto, a los órganos de conocimiento y de acción y al aliento vital; es el portador de las impresiones kármicas que son decisivas para la reencarnación. Abandona en el momento de la muerte el cuerpo tosco que cae presa de la descomposición y emigra al lugar de su nueva existencia, en donde penetra en una nueva matriz y se convierte en base de un nuevo cuerpo físico; cuando se produce la liberación, se disuelve.

Si consideramos como un todo las doctrinas desarrolladas en las *Upanishads* intermedias, podemos precisarlas más o menos como sigue. El ser primordial, el único en todo, aparece en el mundo en dos formas: primero, como la conciencia que constituye el núcleo de todo ser individual y, segundo, como la naturaleza *(prakriti),* que se encuentra constantemente en movimiento, como la fuerza-sustancia de la cual se originaron, en un proceso de entoscamiento, todas las partes constitutivas del mundo múltiple, empezando por las facultades psíquicas que se consideran hechas de materia sutil y terminando con los elementos toscos y con los cuerpos terrenos formados por ellos. El proceso cósmico consiste en que ambas

manifestaciones del Uno están unidas entre sí: el proceso salvífico en la superación de la concepción acerca de la ineludible necesidad de esta unión. Finalmente, desde el punto de vista de lo Absoluto, todo lo que ocurre es un juego de *Brahma* consigo mismo, un juego que sólo es posible porque *Brahma* se manifiesta bajo diversas formas. Toda la idea se remonta, tal vez, al *Rig-Veda* 10, 90, 3, donde se dice del *purusha* que una cuarta parte de él se convirtió en el mundo mientras que las otras tres cuartas partes se mantuvieron inmortales.

En las *Upanishads* más antiguas *Brahma* es tratado unas veces como un Absoluto impersonal, otras veces como un ser personal todopoderoso. A veces *Brahma* es llamado el ser, el imperecedero, el hilo que atraviesa todo, el aliento vital del mundo, la verdad, la felicidad y, también, el «gobernante interno» *(antaryâmin)* que dirige desde el interior este mundo y el otro y a todos los seres *(Brih.* 3, 7, 1), el amo de todo, el protector de los seres *(Brih.* 4, 4, 22), y la *Kaush. Up.* 3, 8 incluso convierte a *Brahma* en el señor de los mundos que hace que los seres realicen buenas o malas acciones de acuerdo con su voluntad. En la medida en que el pensamiento en progreso distingue entre personas y cosas, se trata ahora de separar al *purusha* personal (hombre, espíritu, espíritu de todo, dios) del impersonal. Esto era posible sólo en cierta medida ya que muchas denominaciones de la causa primordial de todo ser (por ejemplo, *Brahma)* habían alcanzado ya una significación tan universal que uno se veía forzado a utilizarlas de acuerdo con las necesidades en diferentes sentidos, los cuales, naturalmente, dificultaban extraordinariamente la comprensión. Así, Brahma es a veces, el dios personal, la causa primordial de todo ser; a veces, por el contrario, sólo la forma impersonal del mismo, la sustancia primordial que tiene su raíz en él, sale de él y es controlado por él. Ya la *Kath. Up.* coloca un principio personal a la cabeza de todo, cuando ubica (3, 11) al *purusha* por encima de lo inmanifestado y dice de él que, mediante una elección de gracia, revela al sabio su naturaleza. La *Mund. Up.* 2, 1, 2 enseña que el *purusha* está por encima del *akshara,* expresión con la cual se designa a la forma impersonal, imperecedera del espíritu universal de la cual sale todo lo pasajero. El *purusha* se llama por eso *brahma-yoni* (3, 1, 3), la matriz de *Brahma,* o bien «aquel que utilizó a *Brahma* como matriz (en el momento de la creación del mundo)». Esta expresión aparece también en *Shvet. Up.* 5, 6 y Gîtâ 14, 3 y sigs., en donde el *purusha* es designado como el padre que vierte su semen y la materia primordial, como la matriz de todo lo corpóreo. Uno no se equivoca al sintetizar la concepción de estos pensadores del siguiente modo: el ser primordial es un dios personal; su forma impersonal es el *akshara* o *Brahma.* De este *akshara* surge lo «inmanifestado» inferior o la *prakriti* como causa primordial material del

mundo. Esto tiene lugar ya que Dios, como la causa activa, produce la multiplicidad de todo lo constituido por materia sutil o por materia tosca en *Brahma* como la matriz universal. Pero las almas individuales encarnadas en cuerpos constituidos por materia son partes del *purusha,* partes individualizadas y «del tamaño de un pulgar».

La *Shvetâshvatara-Up.* 1, 12 llama «el triple *Brahma*» al dios personal que, como causa primordial activa, rige al mundo *(preritar,* «impulsador»), a las almas individuales *(bhoktar,* «el que goza») y al mundo material gozado por ellas *(bhogya,* «destinado a ser gozado»). Esta tríada que se manifiesta en el mundo empírico es el *Brahma* más alto y trascendente, el señor que abarca el todo en su integridad y está presente en todo.

En la *Shvet-Up.,* se hace presente por primera vez un factor que sería de gran significado en el desarrollo ulterior: el Señor de los mundos que rige a las almas individuales y a la naturaleza primordial *(prakriti)* es identificado con Shiva (Rudra). Así, se establece una estrecha conexión entre la filosofía de las *Upanishads* y la mitología hindú. Los intérpretes divergen unos de otros acerca de si Shiva es el ser universal trascendente o sólo una forma de manifestarse del mismo en el mundo empírico. El hecho de que esta *Upanishad* hoy día valga como autoridad no sólo para los shivaítas, sino también para las escuelas «superconfesionales» del *Vedânta* de los adherentes de Shankara, así como para los vedântistas vishnuitas, muestra que muchos comentadores de la época posterior no consideraban esta *Upanishad* como texto de una creencia sectaria en Shiva.

Es digno de observarse en esta *Upanishad* que en ella la expresión *mâyâ* es utilizada en la especulación filosófica. En 4, 9, se enseña que la naturaleza *(prakriti,* la fuerza-sustancia) es la fuerza mágica *(mâyâ)* de Shiva y que las almas individuales son encadenadas por esta *mâyâ.* Para poner en marcha este hechizo, Shiva se sirve de las palabras, metros, sacrificios, ritos, votos del *Veda,* del pasado y del futuro —es decir, de fuerzas de la existencia objetivamente existentes. Se piensa con relación a esta creación que Shiva emite de sí los elementos que llenan todo el mundo. Según el tenor literal del texto, no se puede decir que el mundo, como enseña el *Vedânta* posterior, es una mera ilusión; más bien es una transformación de una parte de la naturaleza, divina producida por el poder del dios. Lo trágico de las almas individuales consiste en que, sometidas al encantamiento de la magia divina, no reconocen que, ellas mismas, así como la naturaleza son sólo formas de evolución de Dios.

En las *Upanishads* intermedias la doctrina salvífica experimenta un desarrollo profundo. Se insiste en que el conocimiento de la unidad con *Brahma,* que en las *Upanishads* más antiguas era conside-

rado como el requisito previo de la liberación, sólo es alcanzado por aquel que se abstiene de la mala conducta y consigue la total quietud del corazón *(Kath.* 2, 24). Se recomiendan ejercicios de meditación para conseguir la claridad de espíritu. «El sabio debe reprimir la palabra y el pensamiento en el conocimiento *(buddhi);* el conocimiento en el "gran Sí-mismo" *(mahân âtman),* y serenar éste en el "Sí-mismo calmo" *(shânta âtman,* es decir, en el *purusha* trascendente)» *(Kath.-Up.* 3, 13). La *Kath.-Up.* 6, 11 llama Yoga a la represión de los sentidos y al aislamiento del espíritu puro de los órganos psíquicos hechos de materia sutil, *manas, buddhi,* etc.; es la primera vez que esta palabra (ya utilizada en *Taitt.-Up.* 2, 4) es definida. Esta contemplación posibilita una captación directa del *Âtman* que, de lo contrario, es inalcanzable. Como apoyo de la meditación se recomienda en 1, 17 el sonido misterioso «OM», una sílaba que ya en las *Upanishads* más antiguas es exaltada como símbolo del *Brahma* y cuyos secretos dieron materia en las épocas siguientes a las especulaciones de la más diversa naturaleza.

La *Shvetashvatara-Up.* trata de una multitud de detalles de la práctica yóguica (forma de sentarse del que medita, ejercicios de respiración, manifestaciones concomitantes y siguientes de la meditación). Es notable que en 6, 13 se diga que aquel que, mediante el *Sânkhya* y el Yoga, conoce al dios único como causa primordial se libera de todo mal. Así pues, aquí están yuxtapuestos ambos métodos con los cuales se obtiene la liberación: el conocimiento de la evolución de los principios de la existencia, unos de otros, hasta la última causa primordial y la realización práctica, mediante ejercicios espirituales, de la absorción en lo trascendente.

En la *Maitri-Up.,* el Yoga ya aparece en un estado de completa formación.

En las *Upanishads* más antiguas se colocaba en primer lugar el renunciamiento al mundo como el requisito para la liberación, que el santo debía ganar mediante el conocimiento del *Âtman.* También en las obras posteriores se adopta este punto de vista. La *Îshâ-Up.* señala con énfasis que lo único que interesa es el renunciamiento espiritual de los vínculos del mundo. El que sabe puede seguir trabajando en el mundo y gozar; incluso puede desear vivir cien años, pero no será manchado por la acción *(karma)* y no correrá peligro el grado que alcanzó en el camino de la salvación. Ésta es una concepción que prepara la ética de la *Gîtâ* en la que la sabiduría de las *Upanishads* se torna útil incluso para aquellos que no se han alejado del mundo como ascetas.

c) La *Bhagavadgîtâ*

La *Bhagavadgîtâ*, «el canto del excelso», llamada en forma orta *Gîtâ*, es la obra más difundida de la literatura vedántica. Aunque no pertenece, como las *Upanishads*, a la revelación *(shruti)* védica, sino a la tradición sagrada *(smriti)* que proviene de autores humanos, sin embargo, ha alcanzado, como ningún otro texto del Brahmanismo, una importancia y una popularidad que jamás ha sido superada. No sólo se remiten a ella los maestros de las diferentes escuelas del *Vedânta* y recurren a ella en sus comentarios para fundamentar sus opiniones particulares; también los poetas religiosos en los idiomas populares modernos se apoyan en ella, e, incluso, los profetas del actual movimiento nacional indio, un Aurobindo Ghose, un Tilak, un Gandhi, tienen sus versos en los labios y exponen su sentido. La *Gîtâ* debe su oposición peculiar a su lenguaje poético en grado sumo, fácilmente legible y noble en el cual están compuestas sus estrofas cargadas de sentido, a su breve extensión (700 estrofas) que posibilita memorizarla con facilidad (incluso hoy día muchos hindúes devotos conocen la obra entera de memoria), a la variedad de las doctrinas proclamadas que les permite a todos encontrar en ella sus propias concepciones, al espíritu de amplia tolerancia que domina en ella y que es una marca característica del Hinduismo y, finalmente y ante todo, a la circunstancia de que en ella los resultados de la filosofía de las *Upanishads* aparecen reunidos formando un todo sistemático y desarrollados de un modo fecundo. A estas múltiples cualidades debe atribuirse que la *Gîtâ*, como ninguna otra obra de los brahmanes, haya siempre conquistado incluso a no hindúes. Ya Al-Bîrûnî (973-1048) se ocupó de ella en su famoso libro sobre la India. Después Abul Fazl, el amigo del emperador Akbar, la tradujo en prosa al persa, y, además, se conocen dos traducciones más al persa. Desde que la *Gîtâ* fue traducida por primera vez al inglés en 1785 por Charles Wilkins y editada críticamente y traducida al latín en 1823 por A. W. von Schlegel, ella ha sido reiteradamente traducida en los más variados idiomas europeos y ha sido objeto de investigaciones científicas[26]. Ninguna otra obra de la literatura sánscrita ha ocupado en tan alto grado a la Alemania intelectual como la *Gîtâ*, junto con la *Shakuntalâ* y el *Pancatantra*. Herder, W. von Humboldt, Hegel, Schopenhauer, profundizaron en ella. El conde H. Key-

[26] Paul Hubert da un *catalogue raisonné* de 145 traducciones de la *Gîtâ* en su obra *Histoire de la Bhagavadgîtâ*, Adyar-París, 1949. Ahí, pág. 55, se menciona una traducción al idioma de Madagascar (1939); mientras tanto, apareció también una traducción armenia (*Overseas Hindustan Times*, 26 de septiembre de 1957).

serling cantó su elogio y las más diversas tendencias teosóficas la utilizan como libro de oraciones[27]. La influencia mundial de la *Gîtâ* justifica que nos ocupemos aquí de ella algo detenidamente.

La *Bhagavadgîtâ* —«el discurso pronunciado por el excelso *(bhagavat)* en lenguaje métrico» *(gîtâ)* o, como se llama más precisamente, la *Shrîmad-bhagavadgîtâ Upanishadah*, «las venerables doctrinas secretas expuestas por el excelso»— comprende los cantos 25 a 42 del sexto libro del poema épico *Mahâbhârata*. Constituye un episodio de esta obra gigantesca en la cual se describe la lucha entre las dos familias principescas estrechamente unidas por la sangre de los *kauravas* y de los *pandavas*. Los ejércitos de ambos bandos están el uno frente al otro listos para el combate decisivo en el campo de los *kurus*, en la proximidad de la actual Delhi. Entonces, el príncipe *pându* Arjuna ve a sus parientes y maestros en el lado contrario. Vacila por eso en empezar la lucha. Krishna, una forma humana del dios universal Vishnu, que está a su lado como cochero de su carro de combate, le recuerda el deber de guerrero y le explica que debe combatir sin preocupaciones acerca de las consecuencias que pueda producir la trágica disputa. Las enseñanzas de Krishna comienzan indicando al héroe que sólo los cuerpos pueden ser muertos, pero lo espiritual que existe en ellos es inmortal. En el curso ulterior de su enseñanza Krishna trata de forma amplia los más diversos problemas éticos y metafísicos. Sus exposiciones alcanzan su cúspide en el canto 11 en el que se muestra a Arjuna en su forma divina, como el imperecedero que da origen a todo y que todo lo vuelve a destruir según su voluntad. Ya que todo lo que ocurre en el mundo sólo sale de él, todo ser individual puede únicamente ser un instrumento de él, Krishna, que realiza así su voluntad autónoma. Krishna enseña al final de esta sección la conducta correcta del hombre, en una estrofa que, según Shankara, contiene la quintaesencia *(sâra)* de toda la enseñanza de la *Gîtâ*.

---

[27] Herder tradujo algunos versos de la *Gîtâ* en sus *Gedanken einiger Brahmanen*. W. von Humboldt le dedicó los ensayos «Über die unter dem Namen Bhagavad Gîtâ bekannte Episode des Mahâ Bhârata», que aparecieron en los Abh. der Berliner Akademie, 1825 y 1826 (publicados también en los *Gesammelten Werken*, de Humboldt, I, págs. 26-109 y 110-184). Hegel analizó el panteísmo de la *Gîtâ* en la «Enzyklopädie der philos. Wissenschaften», 3. Teil Phil. des Geistes, § 573 *(Werke*, VII, 2, pág. 457) y en la «Aesthetik», en la sección «Die Symbolik der Erhabenheit» *(Werke*, X, 1, páginas 472 y sigs.). Se refirió también a los ensayos de Humboldt en los *Jahrbüchern für wiss, Kritik*, 1827, columnas 51-63 y 1441-1491. Shopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 54 fin, II, cap. 25 fin; *Grundlage der Moral*, fin; *Parerga*, I, § 110. Graf Keyserling, *Reisetagebuch eines Philosophen*, Darmstadt, 1919, 6.ª ed., págs. 260 y 302; 1922, I, págs. 302 y 351.

Esta estrofa reza:

> Aquel que, al actuar, sólo piensa en mí, en esta vida,
> que me ama sobre todo, dedicado íntegramente a mí,
> que a nadie odia y a nada está apegado,
> aquél, oh hijo de Pându, llega a mí.

Los cantos 13 a 18 completan las explicaciones anteriores de la forma más variada. Al final Arjuna declara que todas sus dudas han desaparecido y que él cumplirá la orden de Krishna. Entonces se inicia el gran combate que termina con la destrucción de la mayoría de los héroes.

De inmediato se presenta la idea de que las enseñanzas de Krishna, primitivamente, sólo comprendían los versos que están en relación cercana con la situación de Arjuna y que las explicaciones contenidas en esos versos en el curso del tiempo fueron ampliadas por interpolaciones. Que la *Gîtâ*, además de su forma textual generalmente reconocida hoy día de 700 estrofas, era conocida bajo forma de 745 estrofas, lo afirma una tradición india, y, recientemente, F. Otto Schrader[27a] ha editado el texto de una recensión cachemiriana, la cual muestra un número de versos que faltan en la vulgata. Schrader presenta como verosímil la opinión de que la vulgata, hasta finales del siglo X, era desconocida en Cachemira. Al mismo investigador le debemos el análisis de una *Gîtâ*, probablemente compuesta en 502 d.C. por un autor de nombre Hansayogin, la cual no sólo contiene más versos que nuestra *Gîtâ*, sino que, además, ordena los versos de modo copletamente diferente. Parece por eso que sea seguro que la actual vulgata ofrece un texto que sólo con el curso del tiempo encontró una aceptación general. De todos modos el texto aceptado sirve de base al comentario que es atribuido al gran Shankara (alrededor de 800 d.C.), obra que, tal vez, no sea de él, sino de uno de sus discípulos. En estas circunstancias hay que admitir que el texto del poema ha experimentado numerosas alteraciones antes de adquirir su forma hoy día aceptada por todos.

Repetidas veces se ha intentado reconstruir una «*Gîtâ* originaria» y distinguir entre las partes más antiguas y las más recientes del poema. Estos ensayos, en mi opinión, no sólo pueden tener una fuerza de persuasión meramente subjetiva, ya que las contradicciones o los saltos del pensamiento que les sirven a los eruditos como prueba de ello necesariamente no tenían que ser sentidas como tales por un indio de hace dos mil años. A la hipótesis de R. Garbe de

---

[27a] F. O. Schrader, *The Kashmir Recension of the Bhagavadgîtâ*, Stuttgard, 1930, y en *Festschrift Garbe* («Aus Indiens Kultur», Erlangen, 1927), págs. 170 y sigs.

que el núcleo de la *Gîtâ* estaba constituido por una obra teísta del *Sânkhya,* propia de los *bhâgavatas,* compuesta en la primera mitad del siglo II a.C., y que esa obra fue modificada en el siglo II d.C., en un sentido panteísta, vedántico, a esa hipótesis se le oponen no sólo las ideas respecto a la relación del *Sânkhya*[28] y *Vedânta,* expuestas por mí aquí, sino también el hecho de que la concepción europea de la oposición entre teísmo y panteísmo nunca ha tenido vigencia en la India, puesto que, incluso en las *Upanishads,* la causa primordial de todo ser frecuentemente es concebida como un Señor de los mundos[29]. Para nuestra exposición carece de importancia, por lo demás, que algunas partes de la *Gîtâ* tengan una antigüedad mayor que otras, ya que tenemos que tratar aquí únicamente de la *Gîtâ* en la forma en que hoy la poseemos, que es la que, por lo menos desde hace 500 años, ha influido profundamente en la vida espiritual india. Es difícil determinar hasta qué época se remonta la *Gîtâ,* o la parte más antigua de la misma, en vista de que cita la *Katha* —y la *Shvet.-Up.,* y también parece revelar cierto conocimiento del Budismo; es difícil que se haya originado con anterioridad al siglo IV antes de nuestra era. A favor de los últimos siglos antes del inicio de la era cristiana habla el estilo del pensamiento filosófico que se expresa en ella y que se diferencia tan fuertemente de aquel que se presenta en época posterior. Con toda probabilidad no estemos equivocados si cronológicamente ponemos la *Gîtâ* después de la *Kath* y *Shvet.-Up.*

Según la *Gîtâ* el dios universal, el supremo *purusha,* es la causa primordial de todo lo que existe. Está contenido en todo con una parte de su ser, pero, al mismo tiempo, está, como Señor personal de los mundos, por encima de todo. Por eso está igual en el interior y en el exterior de todos los seres (13, 16); es, por consiguiente, inmanente y trascendente al mismo tiempo. Es el «mantenedor del todo» (11, 18), que lo rodea como un collar de perlas (7, 7), pero, al mismo tiempo, compenetra a todos los seres, que tienen en él su raíz (9, 4). El espíritu *(purusha)* y la naturaleza *(prakriti)* son las dos formas de manifestarse, sin comienzo, eternas, de Dios; también se

---

[28] Ya Deussen A. G. Ph., 1, 3, pág. 15, reconoció que el término *Sânkhya* en la épica no designa un sistema filosófico, sino un método; sin embargo, no sacó las consecuencias de ese hecho. F. Edgerton determinó claramente el sentido de *Sânkhya* y Yoga en su artículo «The Meaning of Sânkhya and Yoga», en *American Journal of Philology,* núm. 45, 1924, págs. 1-7; cfr. también su libro sobre la *Bhagavad Gîtâ,* Chicago, 1925, págs. 65 y sigs., y su reseña de mi «Entwicklungsstufen des indischen Denkens», en *Journal of the American Oriental Society,* núm. 61, pág. 291.

[29] Cfr. al respecto la discusión de Jacobi y de Garbe, *Deutsche Lit. Zeit,* núm. 42, 1921, cols. 715 y sigs.; 43, 1922, cols. 79 y sigs. y 265 y sigs.

les designa (13, 1 y sigs.) con los nombres del «conocedor del campo» *(kshetra-jña)* y el «campo» *(kshetra).*

Dios se manifiesta así, pues, en el mundo bajo dos formas: 1) como el espíritu, la conciencia, que constituye el núcleo más íntimo de todo ser individual y 2) como la fuerza-sustancia *(prakriti,* «naturaleza», «material primordial»), que evoluciona dando origen a la multiplicidad de las facultades del pensamiento (órganos del pensar, etc.) y de los elementos, unas y otros materiales, aquéllas sutiles, éstos toscos.

El mundo no sale directamente del *purusha,* sino de lo «inalterable» *(akshara),* una forma inferior e impersonal de Dios. Lo *akshara* es la condición más alta de Dios (8, 21), lo inmanifestado más elevado (8, 20). *Brahma,* en el cual como en una matriz Dios deposita el germen, del cual surgen todos los mundos (14, 3). En otros lugares es también llamado el *kûtastha,* es decir, «firme como roca» (12, 3; 15, 16). Corresponde a *Brahma* de las *Upanishads* más antiguas en cuanto es, por un lado, la sustancia primordial del mundo; por otro lado, también lo divino impersonal en el cual meditan aquellos que buscan la liberación (12, 3) y en el cual se absorben en el momento de la liberación (8, 11 y 12).

Este inalterable es el origen del cual sale todo lo alterable *(akshara).* Lo alterable es, por un lado, la imperceptible inferior *(avyakta* 8, 20), la naturaleza *(prakriti* 9, 7) de la cual surgen los cuerpos y los órganos de todos los seres en el proceso de entoscamiento y, por otro lado, el conjunto de las almas que se introducen en los cuerpos.

De lo imperceptible inferior, que también es designado con el nombre de *prakriti* (forma primordial), sale todo lo perceptible con ocasión del surgimiento periódico del mundo, para volver a absorberse en él cuando tiene lugar la destrucción del mundo (8, 18; 9, 7). La *prakriti* posee (según 7, 4) ocho conformaciones: los cinco elementos, el intelecto, la razón, el hacedor del yo; 13, 5, por el contrario, enumera como el «campo» *(kshetra),* además de lo imperceptible, la razón, el hacedor del yo y los grandes elementos *(mahâbhûta),* los 11 sentidos (del conocimiento y de la acción), así como las cinco clases de objetos de los sentidos y, al lado de ellos, asimismo, el deseo, el odio, el placer y el dolor, la coherencia *(sanghâta),* el pensamiento *(cetanâ)* y la firmeza *(dhriti,* «duración», compárese 18, 33 y sigs.). No se pretende que ambas enumeraciones constituyan una lista completa de aquello en lo que la *prakriti* se transforma, sino que sólo den una idea aproximada de todos los factores de la existencia en los cuales puede transformarse lo imperceptible inferior, es decir, la *prakriti.* La *prakriti* tiene tres constituyentes o *gunas* (3, 5; 13, 19), *sattva, rajas* y *tamas,* de los cuales ya se

habló y cuyos efectos son caracterizados más detalladamente en 14, 5 y sigs.; 17, 1 y sigs... Los *gunas* encadenan el espíritu al cuerpo (5, 14), de modo que el hombre, cegado, cree actuar y se adhiere al mundo y a las acciones; el sabio, por el contrario, es consciente de que lo espiritual es diferente de todo lo que pertenece a la *prakriti* y de que sólo «los *gunas* actúan en los *gunas*» (3, 28).

Dios es así la causa material y el fundamento de todo lo que existe, pero se manifiesta con especial intensidad en aquello que es hermoso, poderoso y fuerte, pues esto último surgió de una parte del esplendor *(tejas)* divino. En numerosos lugares se hace una larga enumeración de estas manifestaciones de poder *(vibhuti)* (10, 20-40; 7, 8-11; 15, 12). Pero Dios es también el mantenedor del mundo. Mientras que Él, mediante su «naturaleza inferior» *(aparâ prakriti)*, es la sustancia de todo, mediante su «naturaleza superior» *(pâra prakriti)*, es la eterna fuente de fuerza de toda la vida (7, 5).

Dios es también la causa eficiente de la actividad cósmica. El sistema, de por sí solo, lo da a entender, pues, si la «fuerza-sustancia» *(prakriti)* produce, mediante sus tres *gunas*, todo lo que tiene lugar en el mundo (13, 21) y es una forma de manifestarse de Dios, resulta que Dios es el verdadero y único agente de todo. La identidad de la fuerza mágica *(mâyâ)* divina con la fuerza-sustancia, proclamada ya por la *Shvet.-Up.* 4, 10, es establecida aquí (7, 14) mediante la expresión *guna-mayî* (constituida por los *gunas)* utilizada con relación a la *mâyâ* divina. La actividad de Dios se diferencia de aquélla de todos los seres individuales en que Dios, por ser y tener todo, actúa sin interés egoísta y sin estar atado a sus actos *(karma)* (9, 9; 4, 14).

La actividad de Dios se manifiesta en la creación y destrucción periódicas del mundo, en su conservación y gobierno, pero él dirige también la existencia y el destino de cada ser individual. Habitando en los corazones de todos los seres, se mueve, gracias a su *mâyâ*, en el escenario del mundo como las figuras de una obra de marionetas (18, 61). Desarrollando pensamientos que ya aparecen en la *Kaush.-Up.* 3, 8 y *Kath-Up.*, la *Gîtâ* enseña la predestinación (16, 1 y sigs.): Dios conduce a los seres de «destino divino» *(daivî sampad)* mediante su gracia hacia la liberación; a aquéllos de «destino demoníaco», Él los precipita de nuevo en matrices demoníacas y deja que se hundan en las más hondas profundidades (16, 19 y sigs.). Así, Dios es, a final de cuentas, el que produce el conocimiento y la ceguera que conducen a las almas a la eterna salvación o al infierno (16, 16).

Al igual que en las religiones occidentales, la concepción de Dios como el soberano gobernante del mundo que está más allá del bien y del mal y que dirige según su libre voluntad el proceso cósmico se une con la idea de Dios como el ser absolutamente bueno que no

sólo mantiene el ordenamiento moral del mundo, sino que está frente a los hombres como un padre (9, 17; 11, 43) o como un amigo (4, 3; 11, 44), lleno de benevolencia, que ama a todos los que se le entregan y, más aún, perdona a los pecadores (9, 30).

Dios, el excelso *(bhagavat),* aparece en la Gîtâ en forma humana como Krishna. Krishna es un *avatâra,* un descenso de Vishnu a la tierra, pero Krishna, sólo en dos lugares (11, 24 y 30), es llamado con el nombre de Vishnu, mientras que, en el único otro verso, en el cual aparece el nombre de Vishnu (10, 21), éste es designado en una enumeración como uno de los *Âdityas.* La doctrina de los *avatâras* es mencionada en 4, 7; se dice ahí que Dios, en cada edad cósmica, se «emite» a sí mismo «de sí mismo» y nace en forma terrena para proteger a los buenos y destruir a los malos. Es comprensible que las sectas vishnuitas, en razón de la conexión de las doctrinas de la *Gîtâ* con la creencia en Vishnu-Krishna, pretendan que la obra es un libro sagrado de su comunidad. Pueden también referirse al propio *Mahâbhârata* en el cual (XII, 350, 8 y sigs.) se califica a las enseñanzas impartidas por Krishna a Arjuna antes de la gran batalla como normativas para los creyentes en Vishnu. Con todo, la *Gîtâ* no presenta ningún carácter propiamente sectario, pues ella no combate las enseñanzas de las escuelas que consideran a Shiva o a otro dios como el señor del mundo, sino que enseña que también la veneración de otros dioses puede conducir a la salvación, ya que, a fin de cuentas, todos los cultos están consagrados al único Dios (4, 11; 7, 21 y sigs.; 9, 23 y sigs.; 17, 3 y sigs.); por eso, en las descripciones de las manifestaciones del «excelso», las diversas divinidades son presentadas como desdoblamientos de poderes del único soberano del mundo (10, 21 y sigs.; 11, 39). Es digno de anotarse que la *Gîtâ* no contiene ninguna teoría específicamente vishnuita acerca de las formas de manifestarse del supremo ser, aunque la doctrina de los *vyûhas* aparece en otros lugares en el *Mahâbhârata.* Haya o no surgido la *Gîtâ* originariamente en círculos sectarios, en todo caso es indudable que ella, desde muy pronto, fue considerada como un libro sagrado por los maestros que representaban un monoteísmo interconfesional, como el autor de los *Brahma-sûtras* y *Shankara.* Incluso autores shivaítas han escrito comentarios a la *Gîtâ* y han explicado sus enseñanzas desde su punto de vista; así, el gran Abhinavavagupta (alrededor de 1000 d.C.); se apoyan en el hecho de que Krishna, según el *Mahâbhârata* (XIII, 14), fue iniciado en las creencias shivaítas por Upamanyu.

Las enseñanzas que la *Gîtâ* comparte acerca de la naturaleza de Dios sirven a un fin práctico: ellas han de posibilitar el logro de la liberación. Aunque la concepción de la omnipotencia u omniactividad de Dios y la teoría de la predestinación en rigor harían innece-

saria o superflua una doctrina salvífica, con todo, la *Gîtâ* se ocupa a fondo de una tal doctrina, y esto con pleno derecho pues todos los grandes sistemas religiosos no se han dejado inquietar por la antinomia, insoluble para el pensamiento, que existe entre las convicciones de la omnipotencia de Dios y la libertad de la voluntad. Como las *Upanishads,* así también la *Gîtâ* enseña que el rito védico no conduce a la liberación, sino que sólo tiene un valor de preparación. La liberación, más bien, es procurada por el conocimiento intuitivo del último fundamento del ser. Al lado de este camino salvífico aparece otro en la *Gîtâ,* aquél de la entrega íntima a Dios *(bhakti).* En el énfasis puesto en el valor de este último camino radica lo propiamente nuevo que la *Gîtâ* ofrece; ella recomienda este «método fácil» a todos aquellos que son demasiado débiles para transitar por el difícil sendero de la captación de lo Absoluto mediante la meditación. A la dualidad del camino salvífico (3, 3) corresponde también una dualidad de la praxis religiosa. Al lado del camino del renunciamiento quietista del mundo, heredado de la tradición, aparece el camino de la acción libre de deseos egoístas, que se acomoda al deber, y que deja todo a la voluntad de Dios (3, 7 y sigs.; 4, 22; 5, 2 y sigs.; 9, 27; 18, 2 y sigs.). Este camino, llamado *karma-yoga,* es recomendado en 5, 2 como el mejor medio de salvación. Se hacen sentir aquí las mismas tendencias que en el Budismo favorecieron el surgimiento de la devoción laica del *Mahâyâna.*

La *Gîtâ* se refiere con frecuencia a la liberación como el fin más alto que puede ser alcanzado después de progresar a través de numerosas reencarnaciones (7, 19), pero las informaciones acerca del estado que el liberado alcanza después de la muerte son tan poco concretas, que los comentadores indios las han interpretado de las maneras más diversas. Según algunos, la liberación consiste en una total absorción en el alma universal; según otros, consiste sólo en una estrecha unión con Dios en la cual, sin embargo, la individualidad del liberado se conserva. Frente a las tentativas de reunir las diversas afirmaciones del texto bajo un denominador común, algunos teólogos indios ya han hecho notar que la *Gîtâ* no conoce una, sino dos formas de liberación que corresponden a los dos caminos de salvación. Los *yoguis* que, disciplinando su alma, practicando la serenidad y gozándose en el bien de todos los seres, veneran lo Inalterable *(akshara)* (12, 3 y sigs.), penetran en lo *akshara* (8, 11 y 21), en *Brahma* (5, 6; 6, 27 y sigs.). Esta identificación con Dios en su forma inferior es designada como *Brahma-nirvâna* (2, 72; 5, 24 y sigs.; compárese 5, 6; 6, 27 y sigs.), pues *Brahma* es usado en la *Gîtâ* generalmente como término para designar el aspecto impersonal del Señor del universo. Por el contrario, aquellos que sirven al *purusha* con entrega amorosa y le dedican todos sus actos, llegan al *purusha* (8, 10

y 22; 12, 6). No se aclara mayormente de qué manera el liberado se une con el Señor del mundo, ya que en 7, 23 y 9, 25 se dice: «Los que veneran a los dioses van donde éstos; aquellos que me veneran vienen a mí»; puede ser en razón de la analogía que se entienda con ello la perduración consciente de los individuos en Vishnu; con todo, esta conclusión no es necesaria. Llama la atención que en ningún lugar de la *Gîtâ* se encuentre una descripción del paraíso de Vishnu y de las alegrías que esperan ahí al liberado. Pero, como se habla de que el liberado penetra en la existencia *(bhava)* de Dios (8, 5) y que se le torna idéntico *(sâdharmyam âgata)*, parece, más bien, que debe pensarse en un total fundirse con Dios. El ingreso en el *purusha* no sólo es una meta más alta (15, 17) que la identificación con lo *akshara*, sino que puede ser alcanzada más fácilmente (12, 5). La diferenciación entre ambos estados de liberación surge, evidentemente, del deseo de conservar la absorción en lo Absoluto incognoscible enseñada por la tradición, pero subordinándole el nuevo ideal teísta. Los teólogos vishnuitas posteriores (Vallabha, Caintaya) han conservado esta concepción, en cuanto conciben lo *akshara* como la esfera de esplendor que rodea a Vishnu, más allá de la cual no pueden pasar aquellos a quienes les falta el amor al Señor personal del mundo, que es el único que garantiza la gracia de ese amor. Pero la unión con Dios, según ellos, no debe ser concebida en el sentido de una total identidad de esencias, sino que significa sólo que el liberado está en estrecho contacto con Dios y que participa de sus juegos en su mundo celestial. El *sâdharmya* no es explicado (14, 2) como una «identidad de esencias», sino como una igualdad cualitativa; por consiguiente, como una similitud de esencias. Un verdadero *bhakta* (persona entregada a Dios) prefiere una vida de estrecha comunidad con Dios a una vida de total identificación con él, justamente porque aquélla posibilita un intenso amor a Dios, el cual, como un ser diferente, se yergue frente a aquel que alberga en sí ese amor. La aceptación de una existencia individual dotada de pensamiento, voluntad y sentimiento, haría necesario naturalmente, de acuerdo con los postulados filosóficos de la *Gîtâ*, que las almas estén provistas de un cuerpo sutil y de órganos sutiles, en la forma como los comentadores vishnuitas posteriores enseñaron que el alma del liberado podía asumir un cuerpo constituido únicamente de pensamiento *(cinmâtra)* o inmaterial, no normal *(aprâkrita)*[30]. De todo eso nada encontramos en la *Gîtâ*. Ella deja, más bien, que el modo de unión del liberado con el Dios universal quede en la oscuridad y que dependa del lector imaginarse de esta o aquella manera el estado del liberado.

---

[30] H. von Glasenapp, *Madhva*, pág. 109; «Vallabha», *ZII*, núm. 79, 1934, pág. 318. Otto, *Die Lehrtraktate der Bhagavadgîtâ*, pág. 19.

En esto, y desde muchos otros puntos de vista, se evidencia que la *Gîtâ* no quiere ser la exposición escolástica y bien meditada en todos sus aspectos de un sistema filosófico perfectamente delimitado en sí, sino sólo la expresión poética y entusiasta de pensamientos de diversa naturaleza que tienen como objeto la relación de lo finito con lo Infinito en sus variadas formas.

Desde el punto de vista de la historia del espíritu la *Gîtâ* muestra una doble faz. Por un lado, presenta la culminación del conjunto de ideas de las *Upanishads* intermedias. Pero, por otro lado, yendo más allá, prepara también nuevas concepciones. En cuanto concede en la doctrina de la liberación un lugar preponderante a la *bhakti* (el amor lleno de autoentrega al Señor personal del mundo), está abriendo nuevos horizontes al pensamiento filosófico. Verdad es que el ario védico ya en los himnos del *Rig-Veda* había buscado amparo en los dioses de un modo infantil y les había suplicado que lo liberasen de la culpa del pecado; verdad es que ya la *Shvetâshvatara-Upanishad* en sus versos del final de la obra había recomendado la *bhakti* como medio de obtener la salvación, pero es la *Gîtâ* la que, por primera vez, concedió a este sentimiento del amor a Dios, apasionado y lleno de confianza, una situación central en el contexto del proceso salvífico. En cuanto coloca al lado o, mejor dicho, por encima del camino del conocimiento *(jnâna-mârga)* el camino de la autoentrega emocional al Señor del mundo, ella viene a ser el punto inicial de un desarrollo ilimitadamente fecundo en la época posterior, el cual no sólo enriqueció de múltiple manera la fe religiosa de los indios, sino que posibilitó, también, la formación de numerosos nuevos sistemas.

d) Los otros libros sagrados

Las *Upanishads* más antiguas e intermedias y la *Bhagavad Gîtâ* de las que hemos tratado son los textos más importantes en los cuales las doctrinas del *Vedânta* encontraron su forma definitiva; por esa razón, son venerados por todas las escuelas del *Vedânta* como las más altas autoridades. Pero, al lado de ellos, existe un gran número de otros textos dotados igualmente de autoridad, los cuales, sin embargo, no están colocados en un nivel tan alto ni de acuerdo con su antigüedad ni de acuerdo con su contenido. Son, ante todo, un gran número de *Upanishads,* las cuales pretenden pertenecer al *Atharva-veda,* pero que, contrariamente a las *Upanishads* mencionadas, hasta ahora no gozan de una aceptación general. Estas *Upanishads,* en parte, tratan de temas similares a aquéllos de las más antiguas e intermedias, en cuanto expresan pensamientos generales

propios del *Vedânta* acerca de Brahma; en parte están dedicados especialmente a la explicación del renunciamiento al mundo y al Yoga. Otros, en cambio, tienen un aspecto marcadamente sectario y propagan el culto de Vishnu, Shiva o de la Shakti. La época en que surgieron estas enseñanzas secretas es, por lo general, difícil de establecer; muchos de ellos parecen tener sólo algunos siglos de antigüedad.

Las doctrinas del Vedânta encontraron también expresiones por escrito en numerosas obras de la tradición sagrada *(smriti)*, las cuales no son consideradas como partes constitutivas de la revelación divina, sino que son atribuidas a videntes míticos del pasado. Así, las obras legales *(Dharmashâstra)* de Manu y de Yâjnavalkya, la *Vishnusmriti* y otros textos de igual naturaleza contienen partes en las cuales son expuestas doctrinas filosóficas. Al gigantesco poema épico del *Mahâbhârata* fueron incorporados, además de la *Gîtâ*, una serie de porciones más o menos extensas de carácter didáctico; muchas de ellas constituyen el *Mokshadharma* («Doctrina de la liberación») que abarca los capítulos 174 a 367 del libro 12, un *quodlibet* de discusiones de la más variada naturaleza que tiene aproximadamente una extensión 10 veces mayor que la Gîtâ[30a]. Los *Purânas* y, finalmente, los *Âgamas* y los *Tantras* ofrecen múltiples enseñanzas sobre metafísica y ética.

Esta imponente masa de obras que hasta la fecha en parte no ha sido aún detenidamente investigada elabora un material rico de variado origen y de muy diverso valor de forma nada sistemática. Si muchas de ellas sólo presentan el eco popular de pensamientos que en otras obras encontraron una expresión mejor y más enérgica, con todo, no carecen de importancia como fuentes para nuestro conocimiento de la historia del pensamiento indio. Pues, en primer lugar, muestran la enorme fecundidad del espíritu indio y, además, contienen en germen ideas que posteriormente serán recogidas y desarrolladas por la filosofía sistemática, como lo mostrará la sección sobre la filosofía de las sectas.

e) Los *Brahma-sûtras*

Los vedantistas basaban sus doctrinas, como lo hemos visto, sobre un gran número de escritos sagrados en los cuales se expresaban una multitud de concepciones de diferente naturaleza. De ahí que, en el período de la sistematización de las concepciones filosóficas, se diese la necesidad de una obra con autoridad que, en la

---

[30a] E. Frauwallner se ha ocupado detalladamente del *Moksha-dharma* en *Geschichte der indischen Phil.*, I, págs. 99-146.

forma de un hilo conductor *(sûtra),* indicase el camino de la correcta interpretación de los pasajes normativos de los indicados escritos y reuniese en un todo coherente las declaraciones dispersas del texto sagrado. Tal hilo conductor se encuentra en el *Brahma-sûtra,* como autor del cual se considera al sabio Bâdarâyana («descendiente de Bâdari»), que es identificado con el legendario Vyâsa (pág. 96) (tradición esta que puede ser señalada por primera vez sólo en *Vâcaspatimishra,* alrededor de 970 d.C.)[31]. En vista de que en la obra se critican las doctrinas de sistemas budistas tardíos y el *Sânkhya* ateo, ella no puede haber surgido en su forma actual antes del primer siglo después del comienzo de nuestra era. Verosímilmente, le precede una literatura más antigua que no nos ha sido conservada ya que en la obra se mencionan las opiniones de un gran número de maestros, los cuales representan diversos enfoques acerca de algunos puntos importantes de la metafísica y de la doctrina de la salvación. Así parece, de acuerdo con 1.4, 21, que existían tres teorías diferentes acerca de la relación del alma individual con el espíritu universal: según Kâshakritsna ambos son absolutamente idénticos entre sí; según Audulomi, son totalmente diferentes hasta el surgimiento de la liberación y, según Âshmarathya, se da entre ellos una relación que posteriormente será designada con el término de *bhedâbheda:* las almas son, en verdad, de naturaleza divina pero no idénticas con Dios. Parece que la intención de Bâdarâyana era llegar a fijar una doctrina definitiva mediante la síntesis e investigación de las doctrinas desarrolladas hasta entonces —doctrina que reconoce a Brahma como la causa material y eficiente de todo lo que existe y como el fundamento último de las almas individuales, pero que, con todo, admite que los liberados sobreviven eternamente como seres espirituales individuales.

La comprensión del sentido verdadero y original de los *Brahma-sûtras* está dificultada; más aún, parcialmente imposibilitada, por el hecho de que sus 555 aforismos (distribuidos en cuatro capítulos de cuatro secciones cada uno) frecuentemente están constituidos por palabras que nada expresan y de las cuales nada se puede sacar sin las explicaciones de un maestro o de un comentario. Evidentemente el autor no deseaba compendiar el contenido esencial de su sistema en cortos aforismos, sino dar únicamente algunos lemas indicativos que sirviesen como puntos de apoyo para la memoria de aquellos que estudiasen con algún brahmán, pero que debían permanecer oscuros para los extraños[32].

---

[31] S. K. Telang, *Journ, Bombay Branch Royal Asiatic Society,* núm. 16, 1885, páginas 190 y sigs.

[32] Cfr. Deussen, *System des Vedânta,* págs. 27 y sigs.

Se comprende en esta situación que ya en la época antigua en la India existiesen oscuridades acerca de la verdadera doctrina de Bâdarâyana y el significado de los distintos *sûtras* y que se escribiesen desde muy pronto comentarios de una obra enigmática y justamente por eso altamente apreciada. Desgraciadamente no han sido conservadas las obras explicativas más antiguas; sólo conocemos los nombres de autores de obras de ese tipo y eventualmente algunas citas[33]. Hay que buscar la razón de esto en el hecho de que la transformación del *Vedânta* realizada por Shankara alrededor de 800 d.C., de la cual nos ocuparemos después, hizo que los comentarios más antiguos no pareciesen ya adecuados a la época de modo que, paulatinamente, dejaron de ser copiados y fueron eliminados por el *Bhâshya* de Shankara. La doctrina sostenida por el propio Bâdarâyana acerca de la evolución del mundo a partir de *Brahma* y acerca de la relativa independencia de las almas individuales fue expuesta por comentadores aún después de la aparición de Shankara, así especialmente por Bhâskara (siglo X). Este *Vedânta* «más antiguo» que descartaba el teopantismo ilusionista de Shankara encontró en época posterior su continuación en los sistemas del *Vedânta* de las sectas vishnuitas y shivaítas, las cuales, en oposición a Bâdarâyana y a todos los comentadores más antiguos, incluyendo finalmente a Bhâskara, identificaban a Brahma con el dios personal venerado por ellas.

f) Los comienzos del *mâyâ-vâda*

Todo el *Vedânta* más antiguo había visto en el mundo un desarrollo real de *Brahma,* pero le había atribuido una dignidad inferior a la del Absoluto, eterno, espiritual. Ya Yâjnavalkya había enseñado que la multiplicidad sólo se da en el estado de vigilia y de sueño mientras que desaparece en el sueño profundo y en la concentración. La *Shvetâshvatara-Upanishad* y la *Gîtâ* habían indicado que la fuerza mágica *(mâyâ)* de Dios es aquello que hace que el Uno se transforme en la multiplicidad y que los seres individuales no tengan conciencia de que todo lo que existe conforma una unidad en Dios. En las *Upanishads* más recientes, en el *Mahâbhârata* y en los *Purânas,* la idea de la *mâyâ* juega un papel cada vez más importante, siendo así más marcado su aspecto subjetivo, el enceguecimiento del alma por la *mâyâ.* Así, la *Maitri Up.* 4, 2, dice del no li-

[33] Cfr. al respecto C. Hayavadana Rao en la «Introduction» de su edición del *Bhâshya de Shrîkara,* Bangalore, 1936, especialmente págs. 114-134.

berado que es como una persona embriagada por el alcohol, como uno envuelto en una fantasmagoría, que ve en sueños imágenes engañosas *(mâyâ)*. En el *Mokshadharma (Mbh.* XII, 180, 38) se dice de los que pertenecen a las castas inferiores que su ceguera *(mâyâ)* es tan grande que incluso gozan con su forma despreciable de existencia y no quieren abandonarla, y, en 341, 45, Nârâyana dice, cuando se manifestó a Narada: «Si yo quisiese, podría desaparecer en este instante: sólo he creado una imagen ilusoria *(mâyâ)*, que es lo que tú ves de mí.» En *Vishnu-purâna* 5, 1, 70, se habla de la diosa Yoganidrâ («sueño del yoga»), la gran *mâyâ* de Vishnu, por obra de la cual todo el mundo es inducido en la confusión, ya que ella es el no saber *(avidyâ)*. La concepción de la *mâyâ* abarca ya una serie de ideas que ayudan a preparar el terreno para su idealismo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Tal idealismo, por lo que sabemos, encontró su formulación científica en el *Vedânta* sólo en el siglo VIII y, sin lugar a dudas, fueron las influencias budistas las que propiciaron su desarrollo. La obra del *Vedânta* más antigua que conocemos, la cual explica el mundo como una ilusión, son las *kârikâs* (estrofas didácticas) escritas por Gaudapada para la *Mândûkya-upanishad*. Aquí se enseña (2, 4) que las cosas que se perciben en el sueño son irreales; no existe una diferencia absoluta entre las percepciones en el sueño y en la vigilia; por consiguiente, el todo percibido por el que está despierto no tiene una realidad más alta que la de un sueño. El mundo exterior múltiple es, por eso, sólo una representación engañosa de alguien que espiritualmente no ha despertado; en un nivel más alto de conciencia desaparece toda la diferencia *(bheda)* ilusoria de sujeto y objeto (3, 35). En realidad sólo existe el dios absolutamente uno *(deva* 2, 12 y 19), el *Âtman*, y toda la multiplicidad es sólo una *mâyâ* mediante la cual él se imagina a sí mismo. Así como, en verdad, sólo se da un espacio cósmico ilimitado, pero éste aparece dividido en los espacios individuales de diversas vasijas, etc., así sólo se da un *Âtman* en todos los seres individuales (3, 3), y, de la misma manera a como el espacio cósmico no es afectado cuando las vasijas están sucias o rotas, así tampoco el *Âtman* está sometido al dolor o a la transitoriedad de los individuos. Para lo espiritual, uno, eterno, no se da ninguna escisión en diversos sujetos y objetos, ningún nacer y perecer, ninguna sucesión de causa y efecto, ninguna peregrinación en el *sansâra* y ninguna liberación de él, sino sólo un presente eterno, espiritual. Mediante prácticas yóguicas el sabio debe hacer realidad este conocimiento; entonces tomará conciencia de que toda la multiplicidad reposa sobre un pensamiento equivocado y que su verdadero Sí-mismo desde su origen no es en verdad sino la luz del conocimiento, eterna, calma, inmóvil.

Gaudapada aduce en su poema de elevada inspiración numerosos pasajes de las *Upanishads* para fundamentar su doctrina de la «No dualidad», pero el empleo de múltiples expresiones budistas *(dharma, pâdi-buddha,* etc.) y de múltiples imágenes que aparecen en las obras del *Mahâyâna* muestra que aquí se intenta utilizar para el *Vedânta* los resultados de la especulación budista. En realidad, su punto de vista se aleja completamente de aquél de Bâdarâyana, el cual enseña la transformación *(parinâma)* real de lo Absoluto en mundo, mientras que Gaudapada considera toda la multiplicidad sólo como un *vivarta,* como una manifestación ilusoria de un ser que permanece inalterable.

g) La doctrina de Shankara

Shankara (más o menos 788-820), discípulo del discípulo de Gaudapada, Govinda, hizo de la doctrina de Gaudapada un sistema grandioso, en cuanto que intentó demostrar que la idea fundamental de aquella doctrina acerca del espíritu único en todo que, como consecuencia de la *mâyâ,* aparece como una pluralidad es el verdadero contenido de las *Upanishads,* de la *Gîtâ* y de los *Brahma-sûtras.* En su gran comentario a la obra de Bâdarâyana se propuso demostrar cómo la «más alta verdad» estaba contenida en todos los lugares de las escrituras sagradas, los cuales, sólo mediante la utilización de artificios de interpretación frecuentemente osados, pueden ser entendidos en ese sentido. En muchos casos esto no era difícil, pues muchas afirmaciones de los antiguos videntes acerca de la espiritualidad del *Âtman,* acerca de la imposibilidad de ser conocido, acerca de la calma inalterable en la que permance y acerca del escaso valor del mundo fugaz del cambio frente a lo eterno, concuerdan con las concepciones de Shankara o las contiene en germen. Pero, por el contrario, mucho de lo que se dice en los antiguos textos presupone la existencia real de una multiplicidad, así cuando se expresa en forma mítica que el mundo salió del *Âtman* y que el *Âtman* lo gobierna o cuando se habla de la relación del alma y del cuerpo, de la reencarnación en nuevas formas de existencia, del *karma* o de los caminos que conducen a la liberación. Ya que para Shankara como brahmán ortodoxo cada palabra del *Veda* y de la tradición sagrada contiene la verdad pura y posee la más alta autoridad, él no podía negar valor a estos pasajes que no armonizaban con su doctrina. La salida de esta dificultad se la dio la teoría utilizada con éxito repetidas veces por el *Mahâyâna* y a la cual se refiere también Gaudapada (4, 74) de que, fuera de la verdad suprema, se da una verdad inferior, la cual, ciertamente, no puede pre-

tender en sí y en el sentido más alto a un valor absoluto, pero que posee una validez relativa en cuanto conduce a la verdad suprema. Así pues, según Shankara, las escrituras sagradas representan dos puntos de vista coexistentes: el punto de vista de la conducta empírica *(vyavahâra)* que enseña el surgimiento del mundo de *Brahma* y la peregrinación de las mónadas espirituales, y el punto de vista de la realidad suprema *(paramârtha)* para la cual no se da ni un devenir ni una multiplicidad sino *Brahma,* uno e inalterable. Las raíces de esta concepción de la «verdad en dos niveles» se encuentran ya en la diferenciación entre la «ciencia inferior» y la «ciencia superior» *(parâ y aparâ vidyâ)* que aparece por primera vez en la *Mund.-Up.* 1, 1, 4 y sigs., de modo que Shankara podía basar su teoría de la verdad absoluta y de la verdad relativa en las mismas *Upanishads.*

Una exposición del sistema doctrinal de dos niveles de Shankara se dificulta por el hecho de que, bajo el nombre de Shankara, existe un crecido número de obras que no han podido ser escritas por él en su totalidad, incluso si hubiese llegado a una edad mayor de treinta y dos años, como afirma la tradición. Habría escrito no sólo comentarios a las *Upanishads,* a la *Gîtâ* y a los *Brahma-sûtras,* sino también numerosos tratados filosóficos, poemas religiosos, himnos a los dioses y obras tántricas. Verosímilmente, muchas de estas obras no lo tienen a él como autor, sino que se deben a discípulos suyos. Una decisión segura acerca de lo que proviene de él mismo y de lo que ha sido escrito por otros bajo su nombre no es aún posible debido al estado actual de la filología shankariana. Pero, por otro lado, el limitarse a aquello que él dice en el comentario de los *Brahma-sûtras* indudablemente compuesto por él no es suficiente para el conocimiento de su doctrina ya que en ese comentario no se tratan muchos problemas que en otros comentarios reciben una exposición más amplia. Aunque queda en pie la pregunta acerca de qué posición asumió Shankara frente a muchos puntos individuales de la filosofía de las *Upanishads,* con todo las grandes líneas de su concepción del mundo se destacan con suficiente claridad. Se trata, en lo que sigue, de trazarlas brevemente.

Lo único de cuya existencia no se puede dudar es el Sí-mismo, pues éste es el presupuesto de todo conocimiento. Si uno dice «Yo soy aquel que conoce el ser presente, que conoció el ser pasado y que conocerá el ser futuro», de estas palabras surge que, aunque el objeto del conocimiento varía, el que lo conoce no cambia, ya que él es en el presente, pasado y futuro. Su naturaleza es, así, un presente eterno[34]. En vista de que el Sí-mismo no puede ser negado ni

[34] *Shankara ad Brahma-sûtra,* 2, 3, 7.

a nadie le puede ser demostrado, él es el fundamento imperecedero de todo: este Sí-mismo es *Brahma*. Es, de acuerdo con su naturaleza, conocimiento puro, inmutable y no puede ser definido mediante palabras. Por ser el testigo *(sâkhsin)*, es decir, el sujeto de todo conocimiento, no puede convertirse en objeto externo del conocimiento. La única posibilidad de captarlo la ofrece la meditación religiosa; en ella el sabio se torna consciente de su identidad con el espíritu, uno, que está por encima de toda multiplicidad y de todo dolor y al cual sólo se le puede atribuir el verdadero ser. La identificación con lo Absoluto que tiene lugar en los momentos en que se realiza el apartamiento del mundo se produce también en estado inconsciente durante el sueño profundo, pero aquí, en todo caso, es un estado meramente transitorio, ya que a todo sueño le sigue el despertar al mundo de la pluralidad. La meta del *Vedânta* sólo puede ser, por eso, convertir la identificación del yo individual con el *ens realissimum*, en algo consciente y duradero. Esto es posible si se crean los requisitos teóricos para el conocimiento mediante el estudio del texto védico y de las otras obras sagradas que exponen la naturaleza de *Brahma*, y si el saber así ganado se transforma mediante ejercicios, espirituales y una conducta adecuada en una posesión firmemente enraizada en el hombre, la cual determina todo su pensamiento, voluntad y acción. Cuatro requisitos deben ser llenados en aquel que quiere alcanzar este alto fin: 1) debe poder distinguir entre lo eterno y lo no eterno; 2) debe renunciar a toda recompensa en este mundo como en el otro; 3) debe tener un espíritu sereno, dominarse a sí mismo, renunciar a los placeres de los sentidos, soportar pacientemente las penas de la vida, ser capaz de concentrar su mente en una meditación quieta y estar compenetrado por la creencia en la verdad y, finalmente, 4) debe dirigir todo su deseo hacia la liberación de esta existencia dolorosa, perecedera.

El *Vedânta* no es, de acueerdo con lo anterior, una disposición meramente teórica, un intento por aclarar el enigma del mundo, sino una doctrina práctica que quiere conducir a la salvación. La salvación que consiste en la liberación de los lazos de la realidad múltiple sólo puede ser alcanzada paulatinamente, ya que la separación entre las experiencias en el mundo empírico y la experiencia obtenida en la concentración espiritual es demasiado grande como para que se pueda pasar por encima de ella de inmediato. El ser aprisionado desde un tiempo sin principio en el *Sansâra* necesita por eso una purificación a través de una cadena de existencias hasta estar tan maduro como para acercarse a la meta final de todo esfuerzo o alcanzarla.

Según Shankara lo característico de nuestro mundo inestable del error es que la luz del conocimiento divino brilla siempre en él. Esta

luz es la palabra sagrada del Veda, la cual, de acuerdo con su carácter de revelación divina, proporciona todas las indicaciones necesarias para que el hombre pueda, con los medios del mundo irreal de la apariencia, superar ese mundo y alcanzar así la verdad del supremo ser. Los Vedas y las obras de la tradición que las aclaran y completan por pertenecer ellos mismos al mundo de la multiplicidad les hablan a los hombres en el lenguaje de este mundo de la apariencia con el propósito de eliminar paulatinamente las falsas concepciones acerca de la naturaleza de las cosas y de favorecer el progreso hacia el conocimiento integral. Por eso los textos sagrados enseñan, en primer lugar, la existencia de infinitamente numerosas almas individuales *(jîva)* que no tienen principio, las cuales, diferentes de los cuerpos materiales que las envuelven, vagan en el *sansâra* obedeciendo la ley del *karma,* y ellos hablan de un Señor de los mundos como la causa material y eficiente del cosmos, como el dios eterno que exhaló el sagrado Veda y es guardián del ordenamiento moral. Este Îshvara debe ser venerado por los diversos hombres de auerdo con su capacidad o inclinación como Vishnu, Shiva, etc., desde luego como un ser personal diferente a ellos, superior a ellos. Las personas piadosas que hacen esto con sincera devoción, después de la muerte, no siguen el «camino de los padres» para llegar a la luna y de ahí volver a una nueva existencia en la tierra, sino que van por el «camino de los dioses» al mundo perecedero de *Brahmâ.* En estrecha relación con el *Îshvara,* ellos moran ahí, provistos de una mente *(menas)* hecha de materia sutil como seres espirituales rodeados de una magnificencia divina. Todos sus deseos encuentran satisfacción, pero nada tienen que hacer con el gobierno del mundo. Cuando la vida de Hirayangarbha *(Brahmâ),* el guardián *(adhyaksha)* del mundo de *Brahmâ,* llega a su fin y su mundo perece, entonces ellos, después de haber recibido de este dios el perfecto conocimiento, entran en la perfecta liberación.

El Señor de los mundos que los hombres del común se representan como un ser diferente de ellos es, en verdad, idéntico a cada alma individual, ya que ambos son sólo formas de manifestación del espíritu universal. Pero, mientras los *jîvas* («almas») están provistos de los aditamentos engañosos de cuerpos y órganos, de ignorancia, deseos y *karma,* el *Îshara* tiene como aditamento sólo la omnisciencia eterna[35], ilimitada. No está, por eso, subordinado a la mâyâ, sino que se sirve de ésta para llevar a cabo el proceso del desarrollo del mundo y mantenerlo en marcha.

---

[35] *Shankara ad Brih. Up.,* 3, 8, 12.

Shankara aclara la identidad del supremo dios omnisciente con el Sí-mismo del ser individual cohibido por la ignorancia, encarnado, que actúa y goza, mediante una imagen tomada de las prácticas de los faquires[36]. El mago que, armado, parece subir al cielo por una cuerda desaparece de la vista de los espectadores y, en seguida, después de combatir, cae a tierra en pedazos que se reúnen para formar nuevamente su cuerpo —aquel mago no es diferente del mago que todo el tiempo ha permanecido tranquilo e inmóvil, sentado en el suelo. Pues este *yoguin* no percibido por los espectadores es, en realidad, el único que existe mientras que aquel que parecía subir por la cuerda es sólo una ilusión, provocada en el espíritu del espectador ignorante por la *mâyâ* del mago.

En otro lugar *(B. S.* 1, 4, 3) la *mâyâ* de la cual se sirve el *Îshvara* es designada, con referencia a su equiparación con la naturaleza primordial *(Shvet. Up.* 4, 10, *supra*, pág. 152), como lo inmanifestado *(avyakta)*, como aquella fuerza-semilla *(bîjashakti)* que sirve de apoyo al supremo Dios. Esta *mâyâ* consiste en la ignorancia *(avidyâ)*, es similar a un gran sueño profundo en donde están encadenadas las almas que vagan en el *sansâra* mientras no despiertan al conocimiento de su verdadera naturaleza. Pero esta *mâyâ* es calificada de no captable, ya que no es posible caracterizarla como una realidad *(tattva)* o como lo opuesto de una realidad.

En el conocimiento de que Dios y el alma individual son una misma entidad radica el progreso que realizan aquellos que han ido más allá de la concepción de la rivalidad entre ambos. En muchos de sus poemas exalta Shankara al *Îshvara* a veces como Shiva, a veces como Vishnu, pues carece de importancia bajo qué nombre o en qué figura el creyente medita en aquel del cual se dice: «Aquel que mora en los órganos de los sentidos y pone en movimiento el cuerpo, aquel que mora en el sol y calienta todo, aquél soy yo.»[37] Pero también la idea de que Dios ha creado y gobierna todo y de que no penetra en él para fundirse con él sin dejar rastros no es la verdad total, suprema, pues Brahma es el único ser existente que abarca y compenetra todo. No se modifica y, por eso, no puede con-

---

[36] Las descripciones algo diferentes entre sí de esta prueba mágica en los comentarios de Shankara a los *Brahma-sûtras* (1, 1, 17) y a las *Kârikâs* de Gaudapâda (1, 7) deben ser los testimonios más antiguos del célebre «Experimento de la cuerda», que ha sido descrito por el árabe Ibn Batuta (1348) y otros numerosos viajeros antiguos y modernos. Véase al respecto P. Tuxen y Else Pauly, «The Parable of the climbing Juggler» en *Studia Orientalia Joanni Pedersen*, Copenhagen, 1953, págs. 352-363.

[37] Shankara, *Haristotra*, 31. Algunas poesías de Shankara han sido reproducidas en forma métrica en H. von Glasenapp, *Das Spiel des Unendlichen*, Basilea, 1953, así como en *Indische Geisteswelt*, 1, Baden-Baden, 1956.

vertirse en mundo; no tiene partes y, por eso, no puede dejar que partes de sí mismo salgan de él como almas individuales y retornen a él. Más bien todas las tentativas para representarse mediante relaciones espaciales, temporales o causales, la relación en la que se encuentra lo Absoluto con el mundo y las almas individuales, sólo son medios de ayuda que utiliza la escritura sagrada para enseñar la completa unidad de *Brahma,* las almas y el mundo, pues sólo nuestra ignorancia *(avidyâ,* es decir, el conocer erróneamente) es la causa de que nosotros percibamos una multiplicidad. Se trata de una sobreimposición *(adhyâsa)* injustificada cuando nosotros atribuimos la realidad (que sólo le corresponde a lo espiritual, al *Âtman,* al sujeto eterno) a los objetos del mundo exterior y creemos, por otro lado, que las cosas del mundo exterior que nosotros percibimos, como corporeidad, etc., son también propias de nuestro yo. Nuestro cuerpo, nuestras emociones, nuestras representaciones, las cosas exteriores; todo esto, son únicamente *upâhdis,* es decir, aditamentos del espíritu único que, con éste, tienen tan poco que hacer como el color azul que nosotros creemos percibir en el espacio del cielo con el cielo. Cuando alguien, estando en la oscuridad, piensa que hay un hombre cerca de él, luego mirando más atentamente reconoce que tomó a un poste por hombre, su error inicial consiste en que la representación de un hombre fue unida por él erróneamente con la percepción de un poste, fue «superimpuesta» sobre esta percepción. Así también nosotros atribuimos a *Brahma* muchas cosas que le son ajenas. Por eso uno debe —de la misma manera a como se separa el grano de la paja— separar el espíritu que se halla presente en todos los estados de los aditamentos que se manifiestan sólo en la vigilia y parcialmente en el sueño. Una vez que el conocimiento de «yo soy *Brahma»,* teóricamente preparados por el estudio del Veda y el análisis filosófico y prácticamente experimentado en la concentración, ha sido realidado intuitivamente, entonces se ha alcanzado la liberación. El *jîvamukta* («liberado en vida») permanece aún en su cuerpo mientras le obliga a ello el *karma* que ha madurado, pero todas las prescripciones rituales, sociales y éticas han perdido su valor para él. Por encima del bien y del mal, vaga él sin que nada externo le afecte sobre la tierra, hasta que llega la hora de su muerte. Entonces, por no existir ya más *karma* que podría acarrear una nueva reencarnación, se alcanza la *videhamukti* (la liberación con la cual el cuerpo también deja de existir). Entonces el santo se convierte finalmente en aquello que él en verdad fue siempre: Brahma, eterno, indiviso.

h) La escuela de Shankara

La *Kevalâdvaita-mata* (teoría de la no dualidad absoluta) o *mâyâ-vâda* (doctrina de la ilusión cósmica) de Shankara ha ejercido una influencia enorme sobre el desarrollo de la filosofía india. Sin exagerar, se puede decir que hoy día Shankara es considerado por la mayoría de los hindúes con cultura filosófica como el más grande de los pensadores indios. A esto corresponde el hecho de que el número de escritos, que tratan de aclarar o desarrollar su sistema, sea incalculable. De la pujante producción literaria que sacaron a la luz los seguidores de Shankara en los 100.000 años transcurridos desde su muerte, sólo podemos elegir aquí algunas obras de importancia. Desde muy pronto se escribieron comentarios el *Brahma-sûtra-bhâshya* de Shankara. El más célebre de éstos es la *Pancapâdikâ* de *Palmapâda,* que fue un discípulo inmediato de Shankara. La *Pancapâdikâ* quedó sólo como fragmento, ya que trata únicamente de los primeros *sûtras,* pero goza de tan alto aprecio que ella ha originado una escuela especial; ésta, de acuerdo con la obra más importante escrita acerca de la *Pancapâdikâ,* el *Vivarana* de Prakâshâtman (alrededor de 1100), es designada con el nombre de «Escuela del *vivarana*». Vâcaspatimishra (alrededor de 850) dio una interpretación de la obra de Shankara, divergente en muchos puntos de aquélla de Padmapâda, en su *Bhâmatî* frecuentemente comentada, la cual constituye la autoridad de la Escuela de la *Bhâmatî.* Exposiciones independientes de la doctrina de Shankara están contenidas en los libros *Naishkarmyadiddhi,* de Sareshvara, discípulo de Shankara; *Sankshepa-shârîraka,* de Sarvajnâtman (siglo x) y *Nyâya-makaranda,* de Anandabodha (1100). Una de las obras más notables de la literatura vedántica es la *Golosina de la crítica (Khandanakhanda-khâdya)* del poeta Shrîharsha (siglo xii). En esta obra se expone, de modo sutil, cómo todos los sistemas filosóficos son insuficientes, ya que en sus principios están contenidos los presupuestos para su solución. En verdad, el mundo, en su integridad, es inexplicable *(anirvacanîya);* lo único que es firme es el hecho de que nosotros pensamos, pero el pensamiento es *Brahma* y, por consiguiente, la única realidad. Las exposiciones más populares y más fáciles de comprender del Vedânta son la *Pancadashî* de Vidyâranya (1350), el *Vedânta-paribhâshâ* de Dharmarâja (más o menos 1550) y el *Vedânta-sâra* de Sadânanda (alrededor de 1500). Se considera que las últimas obras más importantes del *Vedânta* son la *Advaita-siddhi* de Madhusûdhana, Sarasvati (antes de 1550) y los escritos de Appayadîkshita (alrededor de 1600).

Los expositores de Shankara están todos de acuerdo en que Shankara atribuyó suprema realidad a *Brahma* y que reducía toda

la multiplicidad a una actividad de la *mâyâ*. Pero, en los detalles, ellos interpretan las doctrinas de Shankara de modo muy diverso. En lo que sigue, sólo algunos puntos al respecto serán puestos en relieve.

Según Shankara la *mâyâ* le oculta al ser individual el conocimiento de su identidad con *Brahma*. La aceptación de este principio, la *mâyâ*, es necesaria para explicar la discrepancia entre la intuición de la unidad total, realizada en el curso de una concentración, y la experiencia de un mundo múltiple, que se impone en el curso de la vida ordinaria. La *mâyâ* no puede tener existencia verdadera, pues, si la tuviera, *Brahma* no sería lo único existente, pero, por el contrario, no puede tampoco ser algo no existente, pues entonces no podría ejercer ninguna actividad. Por eso la *mâyâ* es algo completamente inconcebible, para cuya definición nuestros conceptos no bastan. Los vedântistas posteriores trataron de explicar esta cuestión de modo muy diverso y de determinar la relación de la *mâyâ* con Brahma y con el ser individual. Al respecto se suscitó el siguiente problema: ¿es *Brahma* o la *mâyâ* la causa primordial del mundo? Este problema puede ser resuelto de modo muy diverso. Si se concibe a la *mâyâ* como una fuerza *(shakti)* inherente de algún modo en el trascendente *Brahma*, entonces se puede considerar a *Brahma*, con razón, como la causa del mundo, ya que en él radica la causa más profunda para que sea este mundo el que exista y no otro. Pero si, por el contrario, la mâyâ es aquello que ciega al ser individual, aprisionado en la ignorancia que carece de comienzo, pero que no tiene nada que hacer con *Brahma*, entonces la *mâyâ* es propiamente la creadora del mundo y *Brahma* sólo tiene la función del telón blanco, que constituye la base para las proyecciones de la linterna mágica.

Para establecer la relación del ser individual con la *mâyâ*, la cuestión reclamaba una solución acerca de cómo la *mâyâ* y de cómo el mundo, irreal de acuerdo con la verdad suprema, nos parece a nosotros real. Gaudapâda tomó, al respecto, un punto de vista cercano a la doctrina budista de «sólo la conciencia». Shankara, por el contrario, se alejó del idealismo subjetivo de los budistas, en cuanto que señaló que, entre las percepciones en el sueño y aquéllas en la vigilia, existe una gran diferencia[38]. Para él, el mundo exterior no es una representación ilusoria creeada por el yo empírico, sino que tiene una realidad, de hecho, en el marco del conocimiento inferior, empírico. Muchos vedântistas sostuvieron, con-

[38] *Shankara ad Brahma-sûtra* 2, 2, 29.

trariamente a esa opinión, un *Dristi-srishti-vâda,* es decir, la doctrina de que los objetos son creados *(srishti)* sólo mediante su percepción *(drishti).* Mientras que la mayoría de los vedântistas admiten una pluralidad de seres individuales, los cuales, desde el punto de vista del conocimiento supremo, tienen una realidad ilusoria, algunos sostienen un solipsismo total.

También el rol atribuido al *Îshvara,* el dios personal, difiere entre los distintos intérpretes[38a]. Su relación con *Brahma* y las almas individuales es concebida por algunos como un reflejo *(pratibimba)* de *Brahma* en la *mâyâ* «pura», la cual sólo produce la ampliación *(vikshapa)* espaciotemporal; mientras que cada *jîva* es un reflejo del *Îshvara* en la *mâyâ* «impura», en el medio, que confunde, de la ignorancia *(avidyâ),* la cual tiene como consecuencia un ocultamiento de la capacidad del conocimiento. Otros explican la relación, en la cual se encuentran *Brahmâ,* el Señor de los mundos y las almas individuales, mediante la imagen del espacio cósmico, espacio de una selva y espacio de un solo árbol. Según las tendencias teístas sean, en los diversos autores, más débiles o más fuertes, el Îshvara puede ser concebido como el espíritu del cosmos en su integridad o como un portador, personal y trascendente, de salvación, cuya veneración está inspirada por fuertes impulsos de la piedad de la *bhakti.*

También en relación a otros muchos puntos de la doctrina se dan las más variadas concepciones, de tal modo que Shankara, al igual que Kant, se convirtió en el punto de partida de todo un mundo, tan fecundo como diverso, de ideas y que pensadores de las tendencias más divergentes apelaron a él.

3. «El *Sânkhya*»

a) La historia

La palabra *Sânkhya* deriva con toda probabilidad de *sankhyâ,* es decir, «número», y designa, en consecuencia, una filosofía que enumera los principios del mundo. De acuerdo con otra explicación, *Sânkhya* es «el método filosófico que se ocupa de la consideración del pro y del contra», o «la filosofía en la cual el establecimiento del ámbito de un concepto tiene lugar mediante la enumeración de lo

[38a] P. Hacker, «Eigentümlichkeiten der Terminologie Shankaras», *ZDMG,* núm. 100, 1950, págs. 246-286. N. Klein, *Die Erlösungslehre nach der Pancadashî,* Tubinga, Dr. Diss., 1956.

que contiene, y no mediante una definición, es decir, no mediante la indicación de las diferencias específicas *(vishesha),* como ocurre en el *Vaisheshika,* que saca su nombre de esta circunstancia». La palabra aparece ya en la *Shvetâshvatara-Upanishad* 6, 3, y en la *Gîtâ,* y ahí significa el método filosófico, que hace surgir todos los principios del mundo mediante la evolución *(parinâma)* a partir del ser primordial único. En vista de que este método puede ser utilizado de forma muy diversa, siempre existieron variados sistemas que pueden ser calificados también de *Vedânta,* ya que ellos tienen su base en textos upanishádicos. Pero, en los primeros siglos d.C., se hace cada vez más presente un grupo de sistemas, que se califican de *Sânkhya,* porque ellos también enseñan una evolución de los principios cósmicos unos a partir de otros, pero que se detienen en la naturaleza primordial *(prakriti, avyakta)* y la consideran como la causa primera del mundo material. Las almas *(purusha)* no son partes de un espíritu que todo lo abarca, sino mónadas espirituales, que no tienen, en verdad, ninguna relación con los productos de la *prakriti.* Este *Sânkhya* enseña también un dualismo, carente de comienzo, de la *prakriti* y de los *purushas,* y no intenta disolverlos en un espíritu universal, base de ambos; considera, por eso, superflua la aceptación de un dios como causa material y eficiente del proceso cósmico y sostiene, en consecuencia, el ateísmo. Existe, ciertamente, un ordenamiento cósmico natural y ético, la retribución de todo acto, y dioses, que llegaron a serlo por obra del *karma,* los cuales dominan sobre los diversos principios del mundo, los elementos, etcétera, pero no existe ningún Señor del universo. Este sistema, pluralista y ateo, que se acostumbra designar con el nombre de «*Sânkhya* clásico», alcanzó, desde la segunda mitad del primer milenio d.C., un lugar tan importante entre los sistemas indios que ha sido considerado por muchos como el *Sânkhya* propiamente dicho, y se formó la opinión de que poseía una gran antigüedad y había sido creado en su forma actual por el sabio Kapila y sintetizado en los *sûtras* de una obra, *sûtras* que presentan un equivalente de los principios doctrinarios de los otros *dasrhanas.* Como consecuencia de lo anterior, resultaría que el *Sânkhya* «clásico» era el *Sânkhya* originario, creado por un pensador, adornado por la posteridad con rasgos legendarios, y que el *Sânkhya* de las *Upanishads,* el *Mahâbhârata,* los *Purânas* y otros textos sólo presentarían una forma secundaria de la doctrina original, modificada para ser acomodada a las ideas del *Vedânta.*

Contra esta teoría se han hecho valer, desde muy pronto, numerosas consideraciones. El hecho de que los *Sânkhya-sûtras* no hayan sido mencionados en toda la antigua literatura, ni tampoco en la *Síntesis de todos los sistemas* (alrededor de 1380 d.C.) de Mâd-

hava, y que sólo por primera vez hayan sido comentados por Aniruddha alrededor de 1500, impone la conclusión de que constituyen una obra tardía, cuyo origen se debe a la necesidad de que este sistema, como los otros, poseyese un *Sûtra*. La opinión de anteriores investigadores de que en los *Sânkhya-sûtras* se tiene el más antiguo tratado del *Sânkhya* «clásico», ha sido, por eso, corregida por Garbe en el sentido de que los *Sânkhya-sûtras* son una obra tardía, que llevan sin razón el nombre de *Kapila*, y que, en la literatura que los precede, sobre todo en las *Sânkhya-kârikâs* escritas en el siglo IV d.C., se tiene una exposición auténtica del *Sânkhya* original. Este *Sânkhya*, ateo y pluralista, habría existido, según Garbe, en sus rasgos esenciales un milenio antes que las *Kârikâs*. Para él, Kapila es el fundador histórico de este sistema, y este Kapila habría vivido antes de la aparición de Buda, ya que el Budismo habría tomado del *Sânkhya* muchas de sus doctrinas.

Pero Kapila aparece en la tradición india como una personalidad totalmente legendaria. Es uno de los hijos espirituales de Brahma, que colaboraron en la creación del mundo, y habría llevado a cabo los más diversos milagros. Nada de esto permite concluir que haya existido un Kapila histórico, sino que se decanta más bien a favor de que, en época posterior, cuando se buscaba un creador para el *Sânkhya*, se relacionó este sistema con el nombre del famoso *rishi* («vidente»). Incluso si un pensador llamado Kapila (posteriormente asimilado con la figura de la leyenda) hubiese sido el creador del *Sânkhya*, de esto no se deduciría que este Kapila hubiera enseñado el *Sânkhya* ateo, pues no sólo muchos escritores indios de época posterior, como Madhva, Vallabha, etc., afirman, en oposición a los sostenedores del *Sânkhya* «clásico», que Kapila enseñó un *Sânkhya* de acuerdo con el *Sânkhya* de las *Upanishads*, sino que justamente los textos más antiguos que mencionan a Kapila hacen de él un creyente. Si (lo que es poco verosímil) la *Shvetâshvatara-Upanishad* 5, 2 menciona a Kapila como creador del *Sânkhya*, el autor teísta de esa *Upanishad* podía hacer esa mención, de acuerdo con todo el contexto de la *Upanishad*, únicamente porque él consideraba a Kapila un creyente en Dios. Tampoco la *Gîtâ*, que contiene vehementes ataques contra aquellos que «quieren explicar el mundo sin admitir un Îshvara» (16, 8), no hubiese designado en 10, 26 a Kapila como el mejor de los Perfectos *(sidha)* si él hubiese combatido la creencia en Dios. En el Mahâbhârata XII, 218, 14, igualmente aparecen Kapila, así como sus discípulos Âsuri, Pancashikha como pan-en-teístas; también en los *Purânas*, Kapila usualmente es puesto en relación con una doctrina del espíritu universal.

Incluso de las 69 estrofas de la obra principal del *Sânkhya* clásico, las *Sânkhya-Kârikâs*, no se desprende de ningún modo que su

autor pensase que el «gran sabio» (Kapila) hubiese enseñado un sistema de acuerdo con el suyo en todos sus puntos; más bien lo que él solamente dice es que Kapila había proclamado el saber, que concede la liberación, acerca de la diferencia entre la *prakriti* y el *purusha*, sin manifestar si Kapila también había concebido a la *prakriti* y a la multiplicidad de los *purushas* como la última realidad. Las estrofas 70-72 que, verosímilmente, se deben a una mano posterior, presentan, es verdad, al vidente (Kapila), a Âsuri y a Pancashikha, así como al Shashtitantra como autoridades de *Îshvarakrishna*, pero eso no significa que estos maestros sostuvieran un *Sânkhya* ateo y pluralista; se podría también pensar que con ello sólo se indicaba que estos filósofos elaboraron el método del *Sânkhya* y que *Îshvarakrishna*, basándose en ellos, construyó su propia doctrina. En caso de que el citado Shashtitantra fuese idéntico con la obra que conocemos por la *Ahirbudhnya-sanhitâ* (lo que no es seguro), estas observaciones no podrían ser interpretadas de otro modo, ya que este Shashtitantra no es ateo. En relación con lo anterior, hay que recalcar también que *Îshvarakrishna*, contrariamente a sus comentadores, no ataca la doctrina de la existencia de un Señor del universo, sino que, más bien, no trata del problema de Dios, de modo que se daría la posibilidad de creer que quería dejar al arbitrio de cada lector el dotar o no al sistema expuesto por él de una superestructura teológica. Los comentadores de las Kârikâs, por el contrario, aducen extensamente razones en contra de la existencia de un *Îshvara*, de modo que, en todo caso, desde 500 d.C., el *Sânkhya* clásico asumió una posicion abiertamente antiteísta. Los partidarios de los sistemas que creían en Dios trataron en forma diversa la afirmación, sostenida a partir de entonces por el *Sânkhya* clásico, de que Kapila había enseñado un sistema ateo. Unos (como Madhva) afirman que Kapila había enseñado un *Sânkhya* auténtico, es decir, creyente en Dios[39]. Shankara, por el contrario, acepta que Kapila no creía «que el mundo en su integridad es el *Âtman*», y que, más bien, admitía la pluralidad de almas, pero Shankara opina que en todos los casos en que una tradición contradice al *Veda*, esa tradición está en falta, y que, en consecuencia, no se debe seguir a Kapila (comentario al *Brahma-sûtra* 2, 1, 1 y 11). Afirma, incluso, que el Kapila alabado a causa de su sabiduría fue un hombre diferente del fundador del *Sânkhya*.

La opinión de que Kapila hubiese enseñado un *Sânkhya* ateo encontró, anteriormente, un apoyo en la creencia infundada de que el Budismo dependía del *Sânkhya*, en lo referente a su ateísmo y otras

[39] H. von Glasenapp, *Madhva*, pág. 26, nota 2.

doctrinas, y que el lugar del nacimiento de Buda, Kapilavastu, derivaba su nombre del fundador del *Sânkhya,* Kapila. La leyenda budista, es verdad, afirma que Kapilavastu había sido antes la sede de un sabio de nombre Kapila, pero no dice que ese sabio fuese el fundador del *Sânkhya.* Ashvaghosha, en su *Vida de Buda* escrita en el siglo I d.C., narra que el príncipe que busca la liberación aprendió, antes de llegar a la iluminación, la filosofía de Kapila (12, 21), así como las de Jaigîshavya, Janaka y Parâshara (12, 66), al lado del sabio Âlâra Kâlâma. De ahí no se deduce, naturalmente, que Buda hubiese conocido, 600 años antes de Ashvaghosha, un sistema *Sânkhya* o dos sistemas *Sânkhya* diferentes. Las enseñanzas, que expone Âlâra, no son, por lo demás, claras del todo; verosímilmente él enseñaba un *Sânkhya* pan-en-teísta, que debía corresponder a aquél de las *Upanishads* intermedias. Las informaciones contenidas en el Canon pali acerca de la doctrina de Âlâra permiten pensar que trataba de alcanzar, mediante ejercicios de meditación, el grado de «la nada»; tal vez, con ello, sólo se señalaba al *Âtman* captable únicamente a través de negaciones.

En los antiguos textos pali el *Sânkhya* no es mencionado, de modo que sólo se pueden hacer conjeturas respecto a si las concepciones criticadas por Buda eran ya entonces designadas con el término *Sânkhya.* De todos modos, los datos del Canon Pali no bastan para fundamentar la dependencia de Buda de Kapila, haya éste enseñado sólo un sistema pan-en-teísta o un sistema ateo.

Todos los textos más antiguos, en los cuales aparecen el nombre de *Sânkhya* o términos especiales del *Sânkhya* clásico, como *prakriti, buddhi, ahankâra,* sólo permiten la conclusión de que con la palabra *Sânkhya* sólo se designaba originariamente a una doctrina, que aceptaba un espíritu universal como fundamento de toda multiplicidad y que sólo se diferenciaba de la enseñanza de las más antiguas *Upanishads* en que hacía surgir los elementos cósmicos, éter, aire, etc., no directamente de lo Absoluto, sino de factores que representaban facultades psíquicas concebidas como sustancias. El *Sânkhya* más antiguo debe ser, pues, caracterizado como un *Vedânta* más perfeccionado. Esta circunstancia proporciona una explicación iluminante para el hecho de que, en las *Upanishads* intermedias, en la *Gîtâ* y otras secciones de la épica, en los *Purânas* y en *Caraka, Vedânta y Sânkhya* no aparecen como opuestos. La ciencia sagrada puede ser designada, por igual, como «Perfeccionamiento del *Vedânta*» y también como «Enumeración de los principios cósmicos». Cuando Kautilya no menciona el *Vedânta,* sino que habla, por un lado, de la interpretación del *Veda (trayî),* y, por otro lado, del *Sânkhya,* Yoga y *Lokâyata* como métodos que pueden ser utilizados en la investigación, está limitando el dominio de la ciencia de su

época, pero, de ningún modo, está demostrando con ello la antigüedad de un sistema *Sânkhya* diferente del *Vedânta*. Aún en los primeros siglos de nuestra era se entendía bajo la palabra *Sânkhya* un *Vedânta* metódicamente desarrollado mediante la utilización de la teoría de la evolución. La obra jaina *Nilakeshî* describe el sistema *Sânkhya* de Parâshara como una «Doctrina de una sola alma» (espiritualismo monista), de acuerdo con la cual el *Paramâtman* lleva a cabo toda la actividad en el mundo, de modo que «los animales muertos, la carne y quien la come son la misma y única persona». En la época de ese libro el *seshvara Sânkhya* (*Sânkhya* teísta), como ese sistema es designado, parece ser el *Sânkhya* más preminente, aunque también se menciona a los pluralistas *sânkhyas*. Este sistema corresponde más o menos al *Vedânta* de la *Gîtâ*. En consecuencia, el *Vedânta* no es tratado en la *Nilakeshî* en una sección aparte, sino que es simplemente mencionado con ocasión de la refutación de la doctrina acerca del carácter sagrado de la revelación védica. El hecho de que *Sânkhya* y *Vedânta* fuesen originariamente considerados como una unidad es la razón de que la *Manimekhalai* y, más tarde, el *Saddharshanasamuccaya* de Haribadhra no dediquen ninguna sección al *Vedânta*.

La obra sánscrita más antigua, que enseña, de forma cierta, exhaustiva y sistemática, un *Sânkhya* que trata a la naturaleza primordial y a la multiplicidad de las mónadas espirituales como los últimos principios cósmicos que no derivan de una causa primordial común, es la *Sânkhya-Kârikâ* de Îshvarakrishna. El límite inferior de la época de composición de esta obra está alrededor de 560 d.C., pues en esta época un brahmán llamado Paramârtha lo tradujo al chino junto con un comentario. Es dudoso cuánto tiempo antes ya existía la *Kârikâ;* con todo, no podrá ser situada más allá del siglo IV. La *Kârikâ* fue comentada múltiples veces. Las obras aclaratorias más importantes provienen de Mâthara, Gaudapâda y de Vâcaspatimishra, que pertenece al siglo IX, cuyo *Claro de luna de la verdad Sânkhya* goza de gran prestigio.

La posición de Îshvarakrishna en la historia del *Sânkhya* es diversamente juzgada. ¿Debemos ver en él «a un reformador que transformó un *Sânkhya-Yoga* teísta y vedántico en un *Sânkhya* ilustrado y ateo, para oponer a los ataques de los pensadores budistas un arma más cortantemente afilada»[40] o ya había tenido predecesores? Parece que en algunos lugares del *Mahâbhârata* la *prakriti* es considerada como una entidad autónoma contrapuesta al *Âtman* y

[40] O. Strauss, *Ind. Phil.*, pág. 117.

que, además, se originó la concepción de que existe una multitud de *purushas,* que son diversos del *purusha* divino y único. Éste sería así un sistema teísta que admite tres principios cósmicos: Dios, almas y naturaleza primordial. Se ha deducido del *Mahâbhârata* XII, 302, 3, que ya entonces existía una escuela *Sânkhya* que había eliminado la idea de Dios. En este pasaje se habla de aquellos que creen que uno puede liberarse sin un Señor del universo *(anîshvara).* Con todo, esta interpretación es discutida[41]. Dadas la oscuridad de los textos épicos y la confusa mezcla de diferentes doctrinas, que son expuestas en ellos, es muy poco posible reconstruir con su ayuda la prehistoria del *Sânkhya* clásico. En el comentario de Mâthara se presenta una serie de maestros del *Sânkhya,* cuyas doctrinas desarrolló Îshvarakrishna, los cuales, sin embargo, no tenían por qué haber enseñado, como Kapila, Âsuri, Pancashikha, un *Sânkhya* ateo y pluralista. No se menciona el nombre de un antecesor inmediato de Îshvarakrishna. Con ayuda del material proporcionado hoy día por las fuentes indias y chinas sólo se puede establecer que, en los primeros siglos d.C., ya se daba un gran número de escuelas *Sânkhya* (Paramârtha habla de 18); con todo, no se puede decir con precisión en qué grado ellas eran pan-en-teístas (como las *Upanishads)* o admitían un Îshvara, una naturaleza primordial única y una multiplicidad de almas individuales o enseñaban, como el Sânkhya clásico, sólo una materia primordial única y una pluralidad de mónadas espirituales individuales. Según la información de un autor posterior, habría existido incluso una antigua escuela *Sânkhya,* la cual admitía que no era una sola naturaleza primordial la que encadenaba a todas las almas mediante sus productos, sino que existía una naturaleza primordial especial para cada alma[42]. Así pues, en la época de florecimiento de la creación de los sistemas surgió un gran número de escuelas, todas las cuales eran designadas como *Sânkhya,* por cuanto ellas enumeraban los principios cósmicos y enseñaban la evolución de una parte de éstos a partir de una naturaleza primordial, pero, al tratar los diferentes problemas, estas escuelas diferían más o menos marcadamente las unas de las otras. De entre las numerosas variedades del *Sânkhya* aquélla enseñada por Îshvarakrishna fue la que mayor importancia obtuvo; ella debía esto, por igual, a la forma literariamente perfecta y cargada de sentido, en las cuales la *Kârikâ* expone sus pensamientos, y a la coherencia con la cual las ideas tradicionales son llevadas en ella hasta sus últimas consecuencias.

---

[41] P. M. Modi, *Akshara,* pág. 48.
[42] Gunaratna ad la estrofa 36 del *Saddarshana-samuccaya,* de Haribadhra.

b) El sistema clásico

La *Sânkhya-Kârikâ* enseña un dualismo metafísico. Admite dos principios eternos, ninguno de los cuales puede ser derivado del otro ni ambos de un tercero. Estos principios son, primeramente, la naturaleza primordial no espiritual, inconsciente pero activa *(prakriti, pradhâna)* y, en segundo lugar, la pluralidad de las almas espirituales, conscientes, individuales, activas o mónadas espirituales *(purusha)*.

La *prakriti* es una fuerza-sustancia eterna, de la cual, en un proceso evolutivo, surge todo aquello que de por sí mismo no es consciente. En consecuencia, ella no es sólo la razón principal de todos los elementos y órganos materiales, sino también de todas las facultades designadas por nosotros como psíquicas. La facultad de pensar, de percibir, de sentir dolor y placer, de actuar, así como las propiedades morales u otras propiedades espirituales, todas ellas son manifestaciones de aquella sustancia primordial, y no funciones de las mónadas espirituales. La naturaleza primordial se encuentra en un cambio, sin comienzo ni fin, de estados; unas veces se transforma en cosmos con sus múltiples manifestaciones, otras veces ella reabsorbe todo lo que surgió de ella. Contiene en sí tres *gunas* (página 178) o constituyentes, es decir, las sustancias de la luz, de lo ligero, de lo alegre *(sattva)*, de lo móvil, incitante, doloroso *(rajas)*, y de lo oscuro, pesado, obstruyente *(tamas)*. Estos tres *gunas* se encuentran en ella en un estado de equilibrio durante el tiempo que sigue la reabsorción del mundo y precede el nuevo surgimiento de un cosmos. Sin embargo, la quietud exterior (provocada por el mencionado estado) de la *prakriti*, que interiormente, sin embargo, se encuentra permanentemente en movimiento, es sólo de duración pasajera, ya que el *karma* de las almas no liberadas hace necesario siempre nuevamente una transformación de la *prakriti* en mundo, ya que la *prakriti* no existe en razón de sí misma, sino para producir la liberación de los seres individuales (estrofa 60).

La naturaleza primordial se transforma una vez tras otra en mundo, por cuanto el ordenamiento cósmico no es meramente natural, sino también moral; los *gunas* salen entonces de su equilibrio, empiezan a actuar los unos sobre los otros y a mezclarse entre sí. Con ello la *prakriti* pasa paulatinamente de un estado de sutileza, que escapa a la percepción, a un estado de menor o mayor consistencia; pasa de lo no evolucionado *(avyakta)* a la plenitud de lo evolucionado. En un proceso de entoscamiento constante surgen de ella primeramente los sustratos de la vida psíquica, hechos de materia sutil y, finalmente, los elementos finos y gruesos. Los factores, co-

nocidos ya por las *Upanishads,* son ordenados ahora en modo tal que es la *buddhi,* la razón, el órgano de decisión, la que surge en primer lugar de la naturaleza primordial. De la *buddhi* se desarrolla en seguida el *ahankâra,* el «hacedor del yo», el sentimiento de uno mismo, que distingue entre el yo y el mundo exterior. A partir del *ahankâra* la evolución continúa en dos direcciones: por un lado, surgen de él los 11 sentidos, a saber: 1) el *manas,* el pensamiento relacionado con los sentidos; 2) las cinco facultades del conocimiento *(buddhîndriya):* oír, sentir, ver, gustar y oler y 3) las cinco facultades de la acción *(karmendriya):* hablar, asir, caminar, evacuar, procrear; por otro lado, surgen de él los cinco elementos finos *(tanmâtra):* éter, aire, fuego, agua y tierra. De los *tanmâtras* se producen en seguida, mediante mezcla, los elementos toscos *(bhûta)* del mundo visible. Los cinco elementos toscos y las cinco facultades de conocimiento representan así desarrollos paralelos a partir del *ahankâra,* una concepción que se basa en el hecho de que existe una determinada relación entre los órganos de conocimiento y los elementos toscos que ellos pueden percibir.

Se dan así 24 principios cósmicos *(tattva,* «esto-idades») naturales: 1) la *prakriti* y 23 más que han salido de la *prakriti* directa o indirectamente. En consecuencia, el *Sânkhya* enseña una «Teoría de la evolución» *(parinâma-vâda),* la cual afirma que todo producto, incluso antes de su surgimiento, existe preformado en su causa. La teoría de la causalidad del *Sânkhya,* la cual ve, en el surgimiento de una nueva sustancia a partir de otra que la contiene, sólo un «entrar en manifestación», es designada como «Doctrina de la eterna realidad de los productos» *(sat-kârya-vâda).* Constituye una enseñanza básica del sistema, que él posee en común con el *Vedânta* y que nítidamente lo diferencia de las escuelas que admiten una pluralidad de sustancias, las cuales existen independientemente las unas de las otras, y que sostienen que algo nuevo surge debido a que esas sustancias se unen entre sí; estas escuelas enseñan, así pues, que los productos no poseen ninguna realidad antes de llegar a existir *(asat-kârya-vâda).* La diferencia entre la *prakriti* y los *tattvas* que surgen de ella es, de esta manera, sólo transitoria. Mientras que, antes de una evolución del mundo y después de la terminación de una absorción del mundo, todos los *tattvas* potencialmente se encuentran en la *prakriti,* durante la existencia del mundo la *prakriti* se ha disuelto en los *tattvas.* Un *yoguin* omniscente, que contempla el mundo *sub specie aeternitatis,* consideraría, en consecuencia, al mundo sólo como a la naturaleza primordial única en sus siempre cambiantes etapas de evolución.

Frente a la *prakriti* y a sus efectos está el *purusha* como un principio completamente diferente —el vigesimoquinto. El *purusha* es,

según su naturaleza, una luz pura y calma de conciencia, un mero testigo, un sujeto eterno, que jamás se convierte en objeto. No tiene ninguna actividad, es incapaz de actuar o de sufrir y contempla, sin participar en él, el espectáculo de la *prakriti* que evoluciona. Contrariamente al *Sânkhya* preclásico, no se da un solo *purusha*, sino muchos, en número ilimitado; esto es fundamentado mediante el hecho de que en el mundo empírico existe una pluralidad de individuos. El estado verdadero y puro de los *purushas* se realiza sólo en aquellos que se han liberado de la actividad del mundo, del *sansâra;* en los demás, sólo transitoriamente durante el sueño y en la conceptración mental, y, además, en los períodos de tiempo que transcurren entre el total desarrollo del mundo y su reabsorción. Apenas los 24 *tattvas* han surgido y lo inorgánico y los cuerpos y órganos de los seres vivos se han constituido a partir de ellos; cada uno de los *purushas* se une, en apariencia, con los cuerpos y órganos que les corresponden de acuerdo con el *karma*. La conexión de las mónadas espirituales con los productos de la naturaleza es explicada, por los comentaristas posteriores, utilizando una imagen, que aparece en el *Kûrma-purâna*, de la siguiente manera[43]: el cristal brillante, pero que en sí carece de color, aparece como rojo, cuando una flor roja es colocada detrás de él; del mismo modo la mónada espiritual inalterable aparece como actuando, sufriendo, etc., cuando se verifican cambios en los cuerpos, órganos del pensamiento, etc., aparentemente unidos a ella. Por el hecho de que el *purusha* vierte su luz sobre los cuerpos, órganos del pensamiento, etcétera, éstos, por su lado, se convierten en «aparentemente espirituales» (estrofa 20), de modo que, con ello, se produce la ilusión de que existe un alma empírica *(jîva)*, que piensa, siente, quiere, actúa. En verdad este *jîva* no es una sustancia simple, al igual que en otras escuelas, sino un compuesto aparente de dos cosas heterogéneas, a saber: la luz inalterable de la conciencia y las potencias psíquicas sutiles, que provienen de la *prakriti*. La conexión entre las mónadas espirituales y estos sus sutiles y materiales envoltorios subsiste en una continuidad que carece de comienzo, y sólo es interrumpida con ocasión de cada disolución periódica del cosmos para reanudarse nuevamente con cada surgimiento del mismo. Unido «aparentemente» con el cuerpo sutil *(lingasharina)* formado por la *buddhi*, el *ahankâra*, el *manas*, los cinco órganos del conocimiento y los cinco órganos de la acción, así como los elementos sutiles, el *purusha* transmigra en el *sansâra*. Entonces se desarrollan en el alma empírica o, más precisamente, en la *buddhi*, ocho condiciones

[43] *Kûrma-Purâna (Bibl. Indica)*, pág. 457; cfr. *Sânkhya-Sûtra*, 2, 35.

(bhâva) que determinan, de acuerdo con su calidad e intensidad, el destino en la corriente de las reencarnaciones. Son virtud e inmoralidad *(dharna, adharma)*, conocimiento e ignorancia *(jnâna, ajnâna)*, desapego y apego *(vairâgya, avairâgya)*, posesión y carencia de facultades sobrenaturales *(aishvarya* y *anaishvarya)*. Los *bhâvas* positivos dan origen a un ascender; los negativos, a un descender en la corriente de la existencia. Si los factores positivos consiguen poco a poco la preeminencia sobre los negativos, entonces el alma se acerca a la liberación, es decir, a su aislamiento de las cadenas ilusorias de la naturaleza. Cuando finalmente el conocimiento ha crecido tanto que el ser individual se torna consciente de que todos los estados naturales no pertenecen a su verdadera esencia como *purusha*, entonces la liberación tiene lugar gracias a esta diferenciación. El sabio sabe ahora, acerca de la *prakriti* y de todo lo que ha salido de los tres *gunas* de ésta: «ese yo no soy, eso no me pertenece» (estrofa 64); es un mero espectador, que no es afectado por el juego de la naturaleza primordial. Así como una rueda de alfarero, a causa del impulso anteriormente recibido, sigue girando durante cierto tiempo, así el liberado permanece sometido a la existencia terrenal hasta el agotamiento de su *karma* en proceso de realización. Pero, con su muerte, él alcanza el aislamiento incondicionado y absoluto. Subsiste para siempre como espíritu puro, incapaz ya, como consecuencia de su definitiva separación de la fuerza-sustancia, de conocer, pensar, sentir, querer, actuar. La *Kârikâ* no se expresa con mayor precisión acerca de cómo debe concebirse la condición del *purusha* que perdura como individuo, pero que se ha convertido en un sujeto puro e inactivo, y revela con ello, como dice Deussen, el gran tacto filosófico del pensamiento indio «que extiende el velo del misterio sobre las relaciones cuyo conocimiento nos está vedado una vez por todas»[44]. Intérpretes posteriores comparan este aislamiento del *purusha*, «que se mantiene sin ver», con el de un espejo, en el cual ya no cae ninguna imagen[45].

El *Sânkhya* clásico se diferencia de aquél de las *Upanishads*, como vimos, en el hecho de que abandona al *Îshvara* como causa primordial de la *prakriti* y de las mónadas espirituales y como *causa efficiens* del proceso cósmico y considera que la unidad de todo lo que acontece subsiste debido únicamente a una ley cósmica impersonal inmanente. Con ello no sólo se produce la eliminación de la superestructura monista, sino de mucho más, pues los sistemas an-

---

[44] Deussen, AGPh., I, 3, pág. 506.

[45] Vijnânabhikshu cita en su comentario al *Sûtra*, 1, 46 y 2, 34 un pasaje del *Yogavâsishtha*.

teriores del *Sânkhya* habían admitido, además de la naturaleza primordial y de las almas individuales, otras formas más de manifestación del ser divino primordial, las cuales existían independientemente, al lado de la naturaleza y de las almas, como el tiempo, la necesidad, el *svabhâva,* el *karma,* el Veda, etc. Ahora se hace derivar todas estas entidades de la *prakriti,* de modo que todo lo que es activo se debe a dos principios cósmicos y sólo a dos. La necesidad de ordenar todo de manera lógica se hace claramente presente también en la enseñanza, ahora establecida de modo definitivo, de los 24 *tattvas* y de su evolución, si se comparan las listas que aparecen en las *Upanishads,* en el *Mahâbhârata* y en los *Purânas*[46].

El ateísmo no es fundamentado por la *Kârikâ.* Por el contrario, los comentarios dan una serie de razones contra la aceptación de un regente del mundo. Así, Mâthara y Gaudapâda (al comentar la *Kârikâ* 61) expresan que Dios no puede tener cabida en el sistema, ya que sólo existen dos clases de seres espirituales: los liberados, que se encuentran libres de toda conexión con la materia primordial y los encadenados, sometidos a las gunas. Si Dios es un alma liberada, entonces no puede ni crear ni regir el mundo, ya que le faltan los órganos del pensar, del querer, etc., así como todos los motivos para la creación y gobierno del mundo, y también no se puede pensar que los seres sometidos a los gunas tienen su origen en algo liberado de los *gunas.* Pero, si Dios es él mismo un alma encadenada, entonces está sometido a los *gunas* y al *sansâra* y no podría ser eterno, ni omnisciente, ni perfecto. Vâcaspatimishra (al comentar la *Kârikâ* 57) aduce que un Dios eterno y perfecto no habría podido crear el mundo ni por egoísmo, ya que nada le falta, ni por bondad, ya que él sería también el causante del sufrimiento en el mundo. El origen del mundo y la retribución de todas las acciones buenas y malas se pueden explicar mejor admitiendo una regularidad física y moral, inmanente en la *prakriti,* que con la hipótesis de un soberano personal del mundo que está por encima de la *prakriti* y de las mónadas espirituales.

El rechazo de la creencia en un Señor eterno *(nityeshvara)* del mundo no determina, de acuerdo con la concepción india, el negar de la existencia de numerosas divinidades, que son mencionadas en los textos sagrados y venerados en los templos. Éstas son, más bien, sólo «señores que llegaron a ser tales» *(janyeshvara, kâryeshvara),* es decir, entidades exaltadas, las cuales, como consecuencia de su *karma,* poseen en la estructura cósmica una posición preeminente

---

[46] H. von Glasenapp, *Entwichlungsstufen,* págs. 112 y sigs.; véase también Sureshvara's, *Mânasollâsa,* 2, 31-43.

e influyente. Del hecho de que en la *Kârikâ* y en los comentarios se habla poco de los dioses no se debe deducir que éstos fueron reconocidos por los filósofos del *Sânkhya*, en cierto modo sólo teóricamente, para hacer una concesión a la creencia popular, ni tampoco se les debe atribuir ninguna importancia práctica en lo referente a lo que sucede en el mundo. De todos modos no tienen influencia sobre la retribución moral y logro de la salvación y no pueden cambiar las leyes del cosmos, pero, en el marco del ordenamiento general del mundo, tienen algunas funciones determinadas que cumplir. Ante todo, cada uno de los *tattvas* está subordinado a determinadas divinidades como regentes; así, según el *Mbh.* XII, 315, el pensamiento *(manas)* al dios de la luna, la vista al dios del sol, el habla al dios del fuego, etc. Estas concepciones, que se remontan a la época védica, fueron utilizadas en relación con *buddhi, ahankâra,* etc., de modo que, según el *Tattvasamâsa* (7), Brahmâ domina sobre *buddhi,* Shiva sobre *ahankâra.* Debemos admitir que el autor de la *Kârikâ* ha tenido concepciones similares, aunque no llega a expresarse al respecto. La relación entre las divinidades y los principios cósmicos gobernados por ellos es concebida de la siguiente manera: estas divinidades son mónadas espirituales que albergan en sí el error *(abhimâna)* de creer que estos *tattvas* son su propio Sí-mismo. Así como el individuo humano se identifica falsamente con su cuerpo, así estas divinidades lo hacen con los elementos naturales, etc. A los dioses y a determinados seres de un orden superior, como a los llamados *Prajâpatis,* les corresponde, después del surgimiento de los *tattvas* cósmicos, la tarea de poner en marcha la creación de cada uno de los seres individuales, dar a conocer el Veda, etc. (compárese *Mbh.* XII, 342, 33 y sigs., 69 y sigs.). El hecho de que, en los textos filosóficos del *Sânkhya,* se trata sólo del surgimiento de los *tattvas* que constituyen el mundo (según la concepción india, el huevo cósmico), pero no del proceso creativo ulterior, no debe ser interpretado en el sentido de que los autores no se habían formado ninguna idea acerca de estos temas; más bien, debemos pensar que presuponen como conocidas las explicaciones tradicionales de la época y de los *Purânas* respecto a esos temas. El ateísmo del *Sânkhya* no es, así, un «racionalismo» en el sentido occidental; no niega la actividad en el mundo de seres divinos, sino que afirma solamente que no existe ningún gobernante eterno del mundo y que también Brahmâ, Vishnu, Shiva, etc., son sólo mónadas espirituales que están sometidas a la eterna ley cósmica. Para la vida religiosa práctica es lo mismo el que uno venere a una de esas divinidades en el templo, porque es eterna o porque ejerce su soberanía únicamente por un período de tiempo que abarca múltiples millones de años, para luego ceder el lugar a otras mónadas espirituales y renacer ella

misma bajo otra forma o alcanzar la liberación. No constituye, por eso, ninguna contradicción si Gunaratha (1400 d.C.) dice, acerca de los *sânkhyas* de su época, «Aquéllos de entre ellos que son ateos *(nirîshvara)* tienen como divinidad *(deva)* a Nârâyana (Vishnu).» Para éstos posteriormente, como para Vijnâbhkshu, Vishnu era el supremo Dios, porque su cuerpo está unido a aquellas mónadas espirituales que, como consecuencia de los méritos acumulados en existencias anteriores, han alcanzado tal pureza que Él posee el más alto grado de conocimiento, bondad y fuerza y está a la cabeza de los liberados en vida.

El *Sânkhya* clásico ataca tan poco al sacrificio como a la creencia en los dioses. La *Kârikâ* 2 únicamente enseña que los sacrificios dispuestos por el *Veda* no llevan a la liberación, sino a la recompensa transitoria en el cielo; por consiguiente, el sabio no debe ocuparse de ellos, sino de dirigir su esfuerzo hacia una meta más alta. Esta posición no reposa, como Garbe creía, sobre un enfoque antibrahmánico, sino que corresponde a las concepciones que sostienen también las otras doctrinas ortodoxas de la salvación. Pero, cuando la *Kârikâ* dice que el sacrificio está afectado de impureza y los comentadores aclaran esto diciendo que en él se mata animales, entonces con ello se está tocando un punto característico del *Sânkhya*. Al igual que el Jainismo, el Budismo y el Bishnuismo posterior, el *Sânkhya* clásico combatió siempre los sacrificios de animales como algo cruel y sin objeto. Mâthara cita (al comentar la *Kârikâ* 2) el verso irónico: «Si uno llega al cielo mediante un sacrificio, en el curso del cual corta árboles, mata animales y provoca una sangrienta suciedad, ¿mediante qué llega al infierno?» Mâthara condena también el uso del alcohol y los ritos inmorales en el sacrificio *gosava*[47] y en el sacrificio del caballo. Hay que admitir que el *Sânkhya* representó siempre una ortodoxia libre de tales excesos, pues ya en el *Mbh.* XII, 302, 9 se le atribuyen iguales ideales. No se debe, por tal razón, negarle a la filosofía *Sânkhya* su carácter de ortodoxa, pues principios similares fueron sostenidos por los adeptos de otros sistemas considerados como ortodoxos.

La ortodoxia del *Sânkhya* clásico surge también del hecho de que la *Kârikâ* (4, 5, 6) reconoce la tradición fidedigna como un medio de conocimiento mediente el cual se puede establecer aquello que no puede ser proporcionado ni por la percepción sensorial ni por el raciocinio (como la ley del *karma*, las divinidades, etc.). En vista de que en los *Brahma-sûtras* y en sus comentarios la polémica

---

[47] W. Caland, *Das Jaiminîya in Auswahl*, Amsterdam, 1919, pág. 157; cfr. Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, 4, 68d.

contra la interpretación de los textos sagrados propia del *Sânkhya* ocupa un amplio lugar, se puede pensar que, sin duda, los representantes del *Sânkhya* clásico intentaron, a gran escala, encontrar la expresión de sus doctrinas en las *Upanishads* y otros textos. En muchos casos esto no era difícil de hacer, ya que la teoría de la evolución fue desarrollada en estas obras. Pero el *Sânkhya* debía recurrir a osadas interpretaciones para demostrar que existe una pluralidad de *purushas* y que todo se produce sin intervención de un Dios, sólo por obra de la naturaleza no espiritual. Así, los adherentes del *Sânkhya* afirmaban[48] que la *prakriti* es el *Brahma* (una doctrina ya preparada por las concepciones referidas anteriormente en la página 183) y que debía atribuírsele metafísicamente omnipotencia y omnisciencia (ya que el *guna sattva* origina el conocimiento), y que, en algunos textos, es incluso designada como *Âtman* por cuanto realiza todos los fines de las mónadas espirituales y opiniones similares.

La doctrina del *Sânkhya* clásico, esbozada aquí en sus rasgos fundamentales, experimentó en los comentaristas de la *Kârikâ* una transformación y una elaboración. Mientras que la teoría atómica es rechazada decididamente en la mayoría de las obras del *Sânkhya*, Guadapâda identifica, al comentar las *kârikâs* 22 y 42, los *tanmâtras* con los átomos y, al comentar la 12, habla incluso de átomos dobles, en lo cual revela indudablemente, de acuerdo con Jacobi[49], una gran influencia de las concepciones del *Vaisheshika*.

El apogeo del *Sânkhya* clásico cae en la segunda mitad del primer milenio d.C. Aunque la mística de Dios propia del *Vedânta* de todas las escuelas —la cual ocupaba cada vez con mayor fuerza el espíritu hindú en nuestro primer milenio— hizo retroceder la influencia del *Sânkhya* ateo, éste poseía todavía una importancia nada despreciable, como se colige a raíz de la polémica sostenida contra él por las escuelas del *Vedânta* y del hecho de que el viajero musulmán Alberuni (alrededor de 1030) se ocupe de él en su libro sobre la India. Entre las obras más importantes del *Sânkhya* de la época clásica se debe mencionar los *Sânkhya-sûtras* que, según Garbe, deberían ser situados entre 1380 y 1450, y que, probablemente, fueron reelaborados mediante el empleo de material más antiguo y, a su vez, utilizando en su sistema concepciones del *Vedânta*. Verosímilmente, hay que situar en este período también al *Tattvasamâsa*, el cual sólo consta de 54 palabras. Ambas obras han sido comentadas múltiples veces.

---

[48] *Shankara ad Brahma-sûtra*, 1, 1, 14; además 5, 6, 10; 1, 4, 8; 2, 1, 1 y 3 y frecuentemente.

[49] H. Jacobi, *Göttinger Gel-Anz.*, 1919, pág. 3.

Mientras que la mayoría de los comentadores de estos textos desarrollan, con ciertas moficicaciones, las doctrinas transmitidas por la *Kârikâ,* Vijnânabhikshu (1650), el último comentador importante de la doctrina, abre nuevos caminos. Vijnânabhikshu, que es un adversario del *mâyâvâda* de Shankara pero, a la vez, un vedântista vishnuita de convicción teísta, y que también comentó los *Brahma* y los *Yoga-sûtras,* sostiene la opinión de que *Sânkhya,* al igual que el *Nyâya-Vaisheshika,* pero en un grado más alto que este último, contiene un aspecto parcial de la eterna verdad del Vedânta, tal como él la concibe. Él ve, por eso, en el ateísmo del *Sânkhya* clásico sólo un acomodo a la capacidad de comprensión de la gente, que no puede captar la esencia de Dios y que, de otro modo, no podría llegar hasta el conocimiento de la diferencia entre la naturaleza primordial y las almas.

Mientras que Vijnânabhikshu, citando profundamente las escrituras sagradas, trata de demostrar que el *Sânkhya* es una forma del *Vedânta,* en la última fase del *Sânkhya* clásico se realiza, en un nivel espiritual diferente, el retorno del *Sânkhya* al *Vedânta,* del cual él había surgido.

4. «El Yoga»

a) La historia más antigua del Yoga

La palabra Yoga tiene en sánscrito muchos significados. Etimológicamente afín al latino *Jugum* y al alemán *Joch* («yugo»), esta palabra designa, en su sentido literal, el «uncir» y, en consecuencia también, el poner en tensión todas las fuerzas, la reunión y concentración de la actividad del espíritu sobre un determinado punto, la contemplación convertida en una técnica. La misma palabra es utilizada también en el sentido de «ejecutar, actuar, practicar» y, además, en el sentido de «unión», por ejemplo, del alma y la divinidad, así como del recogimiento que produce la unión. A eso se agrega una serie de otros significados, que no son de aplicación para nosotros ahora. Ya que la esencia de la enseñanza yóguica consiste en un entrenamiento sistemático de la mente, su nombre debe ser derivado del equivalente indio de «poner en tensión», aunque los otros significados de «práctica, unión con la divinidad, recogimiento» también se hacen presentes en grado mayor o menor, especialmente tratándose de algunas doctrinas y en muchos contextos.

La idea de que el hombre puede alcanzar, mediante la realización de determinados ejercicios y el cumplimiento de determinadas normas, un estado sobrenormal de arrobamiento o éxtasis, en el

cual adquiere conocimientos y fuerzas suprasensibles, se encuentra entre los más diversos pueblos en sus etapas primitivas de cultura, por ejemplo, entre los indios americanos y los polinesios. Este tipo de creencias tampoco era ajeno a los antiguos indios védicos. Ya en el *Rig-Veda* se dice que los sabios y los dioses, mediante *tapas,* es decir, acaloramiento interno, profunda meditación silenciosa, alcanzan fuerzas mágicas, y el himno 10, 136 describe a un *keshin* («persona de larga cabellera») que en su éxtasis vuela a través del aire y, vagando por los caminos de los seres celestiales y de los animales, contempla todas las formas. En vista de que en ese himno se dice que ese *keshin* bebió de una copa de veneno junto con el dios Rudra, parece que se trata de un faquir que, recurriendo al cáñamo indio o a medios similares de intoxicación (común aún hoy día sucede), se coloca en un estado extático. En los *Brâhmanas* se recomienda la recitación de textos sagrados y murmurar sílabas sagradas, como el sonido místico OM, para a través del cual adquirir conocimientos sobrenaturales. El *Shatapatha,* XI, 5, 7, 1 enseña que aquel que se dedica a la recitación del Veda *(svâdhyâya)* se entrena con ello espiritualmente, de modo que le subyuga los sentidos, adquiere satisfacción interior e incrementa su conocimiento, sin hablar de que duerme bien y se convierte en su propio médico. Aquí se expresa claramente que una intensa actividad espiritual transforma y purifica toda la naturaleza del hombre en grado muy profundo. Así, se puede decir que las raíces del Yoga pueden ser encontradas ya en el Veda y que las doctrinas de meditación de la época clásica surgieron de la espiritualización e interiorización de concepciones que ya tenían sus antecedentes en el Veda. Esto es igualmente verosímil ya que también los sistemas no brahmánicos se desarrollaron en la teoría y en la práctica de la contemplación que puede ser comparada con la brahmánica. Del hecho de que en el Veda existan antecedentes del Yoga no se puede deducir, necesariamente, que el Yoga sea una expresión específicamente aria. Más bien, debemos admitir que en él se hacen sentir elementos prearios, que se han creído poder reconocer en la representación de un dios sentado en una postura similar a una yóguica encontrada en el valle del río Indo, de un Shiva sumido en meditación.

En las *Upanishads* más antiguas, la meditación *(dhyâna)* tiene un rol importante y se mencionan los ejercicios respiratorios *(Brih.* 1, 5, 23) y la retracción de los órganos en el Âtma *(Cha.* 8, 15) como medios de ella. La palabra «yoga», por el contrario, sólo aparece en la *Taitt.* 2, 4. Se dice ahí: «En el Sí-mismo hecho de conciencia *(vitjânamaya âtman)* el yoga es el Sí-mismo *(âtman).»* Es dudoso si esta palabra es usada acá ya en un sentido técnico. En las *Upanishads* intermedias, por el contrario, no sólo encontramos el

término «yoga» múltiples veces, sino también, como ya se indicó en la página 185, muchos elementos del sistema posterior del Yoga. Es comprensible que en estos textos el Yoga aparezca ya en estrecha unión con las teorías evolucionistas y psicológicas, que son designadas como *Sânkhya,* teniendo en cuenta que en aquella época estas teorías eran consideradas como la base reconocidamente «moderna» de la filosofía upanishádica, que se implantaba en todas partes frente a las concepciones más antiguas.

En el *Mahâbhârata* el Yoga tiene también un lugar preeminente. En muchos lugares aparece como el equivalente práctico del *Sânkhya* teórico: mientras que uno, con la ayuda del *Sânkhya,* puede penetrar hasta el conocimiento del espíritu universal, mediante los ejercicios del Yoga uno llega a la realización práctica del mismo. En muchos textos épicos se diferencia al Yoga del *Sânkhya* como doctrinas divergentes. Pero es difícil determinar, dada la exposición poco clara y fragmentaria de la épica, si las posiciones divergentes de los sistemas clásicos ya se encuentran en el *Mahâbhârata.* En XII, 302 y sigs., se dice que los yogas (es decir, los adeptos al Yoga) consideran su doctrina superior a aquélla de los *sânkhyas* (adeptos del *Sânkhya),* pues ¿cómo puede un *anîshvara* ser liberado? ¿Significa esto, como se ha creído, que ya entonces existía una escuela *Sânkhya* atea, que se contraponía al Yoga teísta, de modo que *anîshvara* es usado en el sentido de «sin Señor del mundo» o tiene *anîshvara* aquí el sentido de «sin disponer de las fuerzas del Yoga»? Lo último se acomoda mejor al contexto del pasaje, ya que en él no se trata acerca de Dios, sino acerca del hecho de que el *yoguin* que está en posesión de las fuerzas sobrenaturales tiene bajo su poder el encadenamiento *(bandhanaîsha)* y también controla *(prabhavavishnu)* la liberación (302, 28). Muchas veces, así en XII, 308, 44, se expresa que los *Sânkhyas* sólo reconocen 25 principios: el vigésimo es el *purusha,* que, cuando es despertado, es absoluto *(kevala);* en XII, 310, 7, se dice, acerca de los yogas, que ellos admiten un vigesimosexto principio, *Brahma,* que está por encima del *purusha.*

¿Es esta diferenciación entre Brahma trascendente y el *purusha* que se manifiesta en múltiples almas individuales un antecedente de la doctrina posterior del Yoga acerca de un Dios que está por encima del mundo y es diferente de las almas individuales? Dadas la brevedad y la poca claridad de los textos de que disponemos, no se puede determinar con seguridad en qué amplitud las doctrinas del Yoga clásico se encuentran ya en las *Upanishads* y en la épica, por lo menos bajo la forma de antecedentes. Pero, de acuerdo con la información de otros textos, es seguro que, antes del Yoga de Patanjali (del cual trataremos a continuación), existían uno o varios sistemas del Yoga. H. Jacobi ha demostrado que estas formas de la

doctrina del Yoga divergían considerablemente en muchos detalles de las posteriores, en cuanto que aún no admitían la doctrina sostenida por el *Sânkhya* acerca de la igualdad de todas las almas individuales.

b) Los *Yoga-sûtras* y sus comentarios

El sistema clásico del Yoga está expuesto en los *Yoga-sûtras,* en 194 cortos aforismos, que están repartidos en cuatro libros. Patanjali es considerado su autor. Éste es identificado por los indios con el gramático de igual nombre que vivió en el siglo II a.C. Pero, como los *Yoga-sûtras* que poseemos han sido influidos por el pensamiento de la filosofía budista tardía y, por consiguiente, tienen que pertenecer al período que va del IV al V siglo d.C., esa identificación sólo puede comportar un núcleo de verdad, si se admite que Patanjali compuso un antiguo *Yoga-sûtra* que sufrió posteriormente una reelaboración y enriquecimiento considerables.

Pero, verosímilmente, esto no es así, pues el léxico del gramático y del filósofo del Yoga, incluso en aquellos lugares en donde ellos no se ocupan de temas especiales de sus respectivas ciencias, es tan diferente, que no se puede admitir que ambos sean la misma persona[50]. Hay que tener en cuenta también que en el *Mahâbhârata* y en los *Purânas* más antiguos se designa como creador del Yoga a Kapila[51], a Hiranyagarbha[52] o a otras personas, y sólo en los Purânas más recientes se nombra a Patanjali como el fundador del sistema del Yoga[53]. El Patanjali de los *Yoga-sûtras* parece, por tales razones, ser un autor diferente del gramático, autor que recopiló las enseñanzas yóguicas transmitidas por la tradición y las relacionó con una nueva teoría filosófica adecuada a la época.

Que el actual *Yoga-sûtra* no representa una obra unitaria, sino que ha sido formado por la reunión de diversas piezas, es algo verosímil, teniéndose en cuenta su forma nada rigurosa ni clara de desarrollar sus pensamientos; sin embargo, los intentos de Deussen, Hauer, etc., de dividir el *Sûtra* en diferentes textos no satisfacen plenamente. El comentario más famoso del *Yoga-sûtra* es el *Bhâshya*

---

[50] H. Jacobi, *ZII,* núm. 8, 1931, pág. 88.

[51] A. Hohenberger, *Die indische Flutsage,* Leipzig, 1930, pág. 127.

[52] Sobre Hiranyagarbha como maestro de Yoga, véase Jacobi, *SPAW,* XXVI, 1929, pág. 22.

[53] Por ejemplo, en el *Saurapurâna,* 40, 56 (Jahn, *Das Saurapurânam,* Estrasburgo, 1908, pág. 105).

atribuido a Vyasa, el cual, desde luego, no puede ser la misma persona que el presunto autor del *Mahâbhârata*, de los *Purânas* y de los *Brahma-sûtras*. El *Bhâshva* debe pertenecer al siglo VI[54]. En el siglo X Vâcaspati escribió una obra aclaratoria del Bhâshva, la célebre *Tattvaishâradî*. Otro comentario de los *Sûtras* es el *Râiamârtanda* de Bhoja (alrededor de 1000).

La base filosófica de los *Yoga-sûtras* (en su actual forma) la constituye el *Sânkhya*, por lo cual la obra, además de su título de *Yogânushâsana* («Explicación del Yoga»), lleva el nombre de *Sânkhyapravacana* («Exposición del Sânkhya»). Este *Sânkhya* corresponde, evidentemente, a aquél de *Îshvarakrishna*, en cuanto enseña el dualismo insalvable de una naturaleza primordial unitaria, que evoluciona para dar origen al mundo, y una pluralidad de mónadas espirituales *(purusha)*; con todo, se aparta del *Sânkhya* de *Îshvarakrishna* en algunos puntos de detalle. Las doctrinas divergentes más importantes son las siguientes:

El Yoga habla de un órgano unitario del pensar *(citta)* que el *purusha* posee hasta su liberación, mientras que el *Sânkhya* distingue tres órganos: *buddhi, ahankâra* y *manas*.

El Yoga utiliza el concepto de átomo (*Sûtra* I, 40); los átomos, partes de los *tenmâtras* («elementos sutiles»), producen, mediante su aglomeración, las cosas visibles.

Para el *Sânkhya* el tiempo es un efecto de la naturaleza primordial (Gaudapâda, comentario de la *Kârikâ* 61); el Yoga, por el contrario, hace suya la doctrina budista de los instantes del tiempo *(kshana)*, que O. Strauss[55] resume de la siguiente manera: «Instante es el espacio de tiempo que un átomo de la materia necesita para cambiar de lugar; el tiempo no es otra cosa sino el curso *(adhvan)* de una serie ininterrumpida de instantes, pero serie es sólo un concepto, ninguna realidad, pues únicamente cada momento es presente y real. Por consiguiente, no existe el tiempo como un todo real, sino sólo la representación de un curso en el cual lo real son cada uno de los momentos presentes.»

Pero la diferencia que mayormente se destaca entre el *Sânkhya* clásico y el Yoga de Pantajali consiste en que el primero es ateo y el segundo admite un *Îshvara*. Por eso, el Yoga es también designado como *seshvara Sânkhya*, es decir, *Sânkhya* teísta. La introducción del concepto de Dios tuvo lugar evidentemente por consideraciones religiosas en vista de que el Yoga de las *Upanishads*, de la épica, etc.,

[54] Jacobi, *SPAW*, XXVI, 1929, pág. 585.
[55] O. Strauss, *Ind. Phil.*, pág. 192.

reconocía un soberano eterno del mundo en el cual los *yoguis* meditan. Patanjali creyó que no podía prescindir de él. Pero, en vista de que su doctrina filosófica, al igual que la de *Îshvarakrishna,* explica lo que sucede en el mundo únicamente con las transformaciones, sometidas a una ley, de la *prakriti,* no hay lugar en su sistema para un creador y regente del mundo, para un distribuidor de recompensas y castigos, etc. Por eso, Dios es, según él, sólo una mónada espiritual, que se distingue de todas las demás en que ella, desde la eternidad, está libre de los males fundamentales de la existencia y del *karma* y posee el más alto e insuperable grado de omnisciencia. El *yogui* debe meditar en este *Îshvara,* que es simbolizado por el sonido OM, ya que una concentración espiritual *(pranidhâna)* en él elimina los obstáculos, que impiden el progreso hacia la liberación. Pero no se dice que el *Îshvara* influya de algún modo activamente en el creyente, que lo trae a sí sacándolo del *sansâra* o algo parecido. También, cuando se dice de él que es el gurú de los hombres del pasado (I, 26), de esto no resulta que haya llevado a cabo una actividad docente, pues, según la concepción india *(Mbh.* XII, 178, 6 y sigs.), una persona puede también ser gurú por el hecho de servir de modelo a otros. Para poder reclamar una doctrina, Dios debería poder asumir un cuerpo y órganos de materia sutil, pero los *Yoga-sûtras* nada saben de eso. Según Patanjali, el Îshvara es algo similar a un buda del *Hînayâna,* que entró en el *nirvâna* sin aditamentos y no interviene de ningún modo en lo que sucede en el mundo, aunque conduzca a los devotos hacia la salvación por el hecho de que les sirve de objeto de contemplación. La diferencia entre el buda del *Hînayâna* y el *Îshvara* consiste sólo en que este último no se elevó mediante su esfuerzo propio desde el *sansâra* hasta su condición preeminente y en que, en el estado de liberación, él sigue siendo un ser individual personal.

Esta concepción de un dios inactivo, que sólo actúa como modelo, no podía tampoco, con el tiempo, satisfacer a los adeptos del Yoga. Los comentaristas, cada vez en mayor grado, modifican esta concepción al incorporar en el concepto del *Îshvara* rasgos que son ajenos al *Sûtra.* Vyâsa, por eso, describe a Dios como un portador de salvación que se envuelve temporalmente en materia sutil de *sattva,* la cual le sirve de órgano de pensar y de cuerpo, para comunicar a los seres (en el comienzo de un nuevo período cósmico) enseñanzas religiosas. El *Îshvara* puede hacer fluir su gracia sobre el creyente, de modo que se le facilite el logro de la liberación. Mientras que la actividad del *Îshvara* queda restringida en Vyâsa al ejercicio de funciones soteriológicas, Vâcaspatimishra convierte a Dios también en aquel que produce el surgimiento periódico del mundo a partir de la naturaleza primordial y su reabsorción en la *prakriti,*

en el conservador del ordenamiento físico y moral del mundo y en el autor de las escrituras reveladas sagradas. Bhoja ve en el *Îshvara* al gobernante todopoderoso del mundo, del cual depende todo lo que ocurre. Está unido a materia sutil de *sattva* con una unión que no conoce principio y se encuentra en permanente actividad. Él une a los *purushas* con la *prakriti* y los separa nuevamente; elimina, para aquellos que han obtenido su gracia con una devoción llena de fe, los obstáculos de la liberación y provoca la concentración mental (2, 45).

El esbozo dado aquí de la evolución del concepto de Dios en el *Yoga-Sûtra* y en los comentaristas muestra claramente qué cambios profundos sufrió ese concepto en el curso de la mitad del milenio en la cual se produjo la composición de estas obras. Muestra, de modo instructivo, qué concepciones diferentes, bajo la influencia del cambiante espíritu de cada época, podían los comentaristas extraer de un mismo y único texto o, mejor dicho, introducir en él, y aconseja seriamente que no se debe creer que los sistemas filosóficos de los hindúes permanecen en una rígica inalterabilidad.

c) La práctica del Yoga

El *Yoga-sûtra* no pretende dar tanto una enseñanza sobre problemas filosóficos cuanto, más bien, indicaciones prácticas para obtener la salvación. Contrariamente a las obras fundamentales del *Vedânta,* y del *Sânkhya,* las prescripciones acerca de la forma de vivir y disciplina espiritual ocupan, en el *Yoga-sûtra,* un lugar de preferencia. Esta meta práctica es evidente desde los primeros aforismos. El Yoga es definido (I, 2) como el sometimiento de las modificaciones de la mente, con el fin de hacer que el *veedor* (el *purusha,* el espíritu individual como sujeto de todo conocimiento) se mantenga en su auténtica naturaleza y no participe, como sucede cuanto ése no es el caso, de la naturaleza de esas modificaciones.

La concepción básica es la siguiente: la mónada espiritual conoce, con la ayuda del *citta,* hecho de fuerza-sustancia sutil. El *citta* del hombre común está constituido por los tres componentes de la naturaleza primordial: *sattva, rajas, tamas.* Se encuentra en movimiento ininterrumpido, pues en él se realiza un constante cambio de representaciones. Estas modificaciones *(vritti)* no son meras apariciones en la superficie del *citta,* las cuales, como el juego de las olas del mar, sólo se manifiestan en su superficie, sin dejar rastros una vez que han desaparecido. Más bien ellas constituyen, según la concepción de los indios, la esencia del *citta;* ésta existe, en cierta medida, en la forma de sus estados. Por eso las modificaciones se

conservan en el *citta* en forma latente como *sanskâras,* como impresiones inconscientes, y pueden reactualizarse en cualquier momento. En vista de que cada *vritti,* sin tener en cuenta su duración momentánea, origina un *sanskâra,* pero cada sanskâra sólo en determinadas condiciones puede volver a producir una *vritti,* es de primerísima importancia para el hombre no dejar librado a sí mismo el juego de la actividad mental, sino controlarlo firmemente y preocuparse porque todos los movimientos del pensamiento, que pueden convertirse en causa de malas disposiciones, sean sistemáticamente eliminados y sean reemplazados por buenas disposiciones, es decir, beneficiosas para el progreso hacia la salvación.

La purificación del *citta,* que se realiza en el curso de muchas existencias, se manifiesta en el hecho de que el *sattva* prevalece cada vez más. En el santo el *citta* está constituido sólo por *sattva* y es claro como el cristal. Pero la meta del Yoga no consiste en purificar el *citta* y en producir de ese modo mejores condiciones para las reencarnaciones; el Yoga quiere, más bien, realizar la liberación. Para eso no basta, como en el *Sânkhya,* «el conocimiento de la diferencia» del verdadero yo, del *purusha,* frente a la sustancia pensante, que es un producto de la naturaleza primordial. Este conocimiento es en Patanjali sólo un requisito preparador del objetivo final. La salvación sólo puede ser hecha realidad aquietando el *citta* en la concentración, de modo que se elimine todo oscurecimiento del verdadero ser del *purusha* por la sustancia pensante.

Las modificaciones del *citta* son de cinco clases: 1) conocimiento correcto *(pramâna);* 2) conocimiento erróneo, por ejemplo, cuando uno toma un trozo de madreperla por plata; 3) conocimiento inadecuado, en cuanto que sólo es ficticio *(vikalpa),* como el que se da cuando uno considera, sin más, como realidades conceptos expresados en el lenguaje; 4) sueño profundo *(nidrâ)* y 5) recuerdo *(smriti).* Estas *vrittis* deben ser, todas ellas, reprimidas por el *yoguin.* Los medios para ello son el ejercicio constante *(abhyâsa)* y la carencia de pasiones *(vairâgya).*

A este esfuerzo se oponen los males fundamentales *(klesha)* que afectan el *citta* del hombre común y que son la causa de la producción de *karma* y de la reencarnación. Estos males fundamentales tienen su terreno de cultivo en la ignorancia *(avidyâ),* en la concepción equivocada, basada en un conocimiento erróneo, de lo no eterno, impuro y doloroso y de lo que no pertenece al verdadero Sí-mismo —en otras palabras: tienen su campo de cultivo en la confusión de lo que pertenece al dominio de la *prakriti* con el *purusha.* Los cinco *kleshas* son: 1) la mencionada ignorancia y, además, surgidos de ella; 2) ilusión del yo *(asmitâ:* yo-soy-idad, egoísmo); 3) amor *(râga);* 4) odio *(dvesha)* y 5) apego a la vida *(abhinivesha).*

La eliminación de la impureza del *citta* y el aislamiento del *purusha* de todo lo que no le pertenece se realiza mediante los llamados «ocho miembros del Yoga» *(yogânga)*. Éstos se dividen en tres grupos: los dos primeros tienen que ver con los requisitos morales y de otra naturaleza que son necesarios para la práctica del Yoga; los tres siguientes, con las prescripciones corporales que han de facilitar la concentración y los tres últimos, finalmente, con la práctica de la concentración propiamente dicha. Estos ocho miembros son:

1. Disciplina *(yama)*, es decir, observación de las cinco prohibiciones en las cuales se manifiesta el comportamiento moral frente a los otros seres, a saber, 1) no hacer daño *(ahinsâ)*, 2) veracidad, 3) no robar, 4) castidad y 5) carencia de codicia (que se manifiesta en no recibir regalos, etc.).
2. El cumplimiento de cinco reglas *(niyama)* que sirven para la limpieza exterior e interior: pureza corporal y mental, satisfacción, ascesis, estudio y entrega a Dios.
3. La adopción de determinadas posturas *(âsana)* que favorecen la realización de la meditación.
4. La regulación de la respiración *(prânâyâma)* que favorece la quietud del espíritu.
5. El alejamiento de los órganos de los sentidos de sus objetos *(pratyâhâra)*.
6. La fijación *(dhâranâ)* del pensamiento en un determinado objeto (ombligo, punta de la nariz, la imagen de un dios, etcétera) en el cual todas las ideas se concentran, ya que los sentidos exteriores han sido eliminados.
7. La meditación *(dhyâna)*, que consiste en una intensificación de la *dhâranâ* y que se manifiesta en el hecho de que el objeto elegido para la concentración llena finalmente todo el pensamiento.
8. La concentración *(samâdhi)*, es decir, un incremento de la meditación. Se divide en dos etapas: en el *samâdhi* «consciente» *(samprajnâta)* y en el «inconsciente» *(asamprajnâta)*. En la etapa inferior la sustancia pensante está tan ocupada con el objeto de la concentración que toma la forma de ese objeto, pero, sin embargo, subsiste en el *yoguin* todavía la conciencia de un objeto. En el *samâdhi* «inconsciente» incluso la representación de dicho objeto es eliminada. Cuando uno se mantiene largo tiempo en ese estado, los *sanskâras* son destruidos, el *citta* se disuelve en la naturaleza primordial, pero el *purusha* alcanza la condición de absoluto y se libera.

Como productos accesorios de los ejercicios de concentración pueden producirse en el *yoguin* determinadas fuerzas sobrenaturales que son tratadas desde 3, 16 hasta 4, 6. Las mismas consisten en que su capacidad de conocer y sus fuerzas psíquicas adquieren un grado sobrehumano de modo que él puede hacerse pequeño como un átomo y de tamaño gigantesco, que se torna invisible o se multiplica produciendo a partir de sí seres mágicos que actúan de acuerdo a sus directivas. Los fundamentos teóricos de la posibilidad de estos fenómenos los ofrece la idea de que el *citta* en su condición perfecta no está limitada por el cuerpo, como en el caso de los hombres en general, sino que, de por sí, es ilimitadamente grande y todo lo compenetra, y, por tal razón, cuando sus limitaciones han sido eliminadas, no sólo es capaz de captar todo, sino que, incluso, puede hacer emanar de sí *cittas* de robots. Gracias a su poder adquirido mediante el ejercicio espiritual el *yoguin* está capacitado para utilizar para sus fines la materia que existe en el cosmos, pues la capacidad de transformación de la materia es tan grande que en el más corto tiempo todo puede originarse de ella, apenas los obstáculos naturales, espaciales, temporales, etc., que impiden una transformación, son eliminados. Aunque también aquél, que ha alcanzado el conocimiento de la diferencia del *citta* y del *purusha* y ha conseguido el completo dominio sobre su pensamiento, puede actuar mágicamente en las formas más diversas; sin embargo, no debe apegarse a esta *vibhûtis,* para que ellas no lo alejen de la obtención del supremo fin que sólo puede darse en la liberación.

d) El Yoga posclásico

El *Yoga-sûtra* de Patanjali y los comentarios relativos a él han ejercito una influencia importante en la filosofía india, ya que pensadores de las corrientes más variadas acogieron en sus sistemas doctrinas de estos textos autoritativos de la técnica de la meditación. Así, encontramos los *sûtras* de Patanjali citados en numerosas obras, sin que con ello los autores de dichas obras hayan hecho suyas las concepciones filosóficas del tratado patanjálico en todos sus puntos. Mientras que los representantes posteriores del Yoga mantuvieron más o menos el punto de vista del *Sûtra,* otros lo unieron estrechamente a otras concepciones para constituir un nuevo sistema. Así, el Yoga aparece, en muchas obras, fundido con el *Vedânta* de Shankara, con el Vishnuismo, el Shivaismo o el Shaktismo, de modo que creció una serie de nuevos sistemas del Yoga, si se puede emplear el término «sistema» respecto a la unión de métodos yóguicos con determinados dogmas teológicos o metafísicos. El gran investigador islá-

mico de la India, Berûnî, menciona un *Kitâb Patanjal* en el cual el concepto de *Brahma* juega un rol importante y se recomienda la alquimia *(rasâyana)* como un medio para la liberación.

Según la concepción posterior Patanjali enseñó un doble Yoga: un *Kriyâ-yoga* («yoga práctico»), que se ocupa de las acciones exteriores que preparan la concentración del pensamiento, y un *râya-yoga* («yoga real»), que consiste en la meditación. El primero comprende los cinco primeros miembros del Yoga; el segundo, los tres últimos, que sirven de forma inmediata a la represión de las modificaciones mentales.

En época posterior el «Yoga práctico» fue desarrollado en sus diversos aspectos y enriquecido mediante adiciones tomadas del dominio del Tantrismo y Shaktismo. Otros tres tipos de Yoga son antepuestos al «yoga real»[56].

El *Mantra-yoga* se ocupa de la repetición en voz baja de sílabas sagradas, en las que radican fuerzas misteriosas[57].

El *Hatha-yoga* trata de purificar los canales del cuerpo mediante «violentos esfuerzos» *(hatha),* como ejercicios respiratorios, adopción de posturas difíciles y otros medios corporales, entre éstos incluso aquéllos de naturaleza sexual, y de crear, de ese modo, los requisitos previos de la meditación.

El *Laya-yoga* quiere provocar la disolución *(laya)* del espíritu individual en el espíritu universal con la ayuda de un método especial, que es descrito como la purificación de los elementos del cuerpo *(bhûta-shuddhi).* Según las enseñanzas de las obras de Tantra en el cuerpo, entre el cráneo y el órgano sexual se encuentran seis círculos *(cakra)* o flores de loto *(padma)* que están localizados a lo largo de la arteria más grande que atraviesa el cuerpo y que está ubicada en la columna vertebral, la arteria *sushumnâ.* En el más bajo de los círculos reposa la fuerza-serpiente *(Kundalinî),* la representante de la *prakriti.* Ésta debe ser «despertada» mediante el proceso del Yoga, de modo que se levante, suba, atraviese los seis *cakras* y se una con el *purusha* que yace en el loto *sahasrâta* que está ubicado por encima de los seis *cakras.* Este estado es, usualmente, de duración pasajera; la Kundalinî regresa al *cakra* más bajo, «después de haber gozado la unión con su esposo (Shiva)». Sólo mediante un ejercicio constante es posible conseguir finalmente que ella per-

---

[56] *Yogattattva-Upanishad,* 19 (edición Adyar, 1920, pág. 367, no en la traducción de Deussen). Cfr. al respecto la obra india moderna *Der Sanâtana Dharma,* trad. y comp. por J. Abs, Bonn-Leipzig, 1923.

[57] Al respecto, Madhara trata extensamente también la exposición del Yoga en el *Sarva-darshana-sangraha,* trad. ing. de Cowell y Gough, Londres, 1882, pág. 258.

manezca en forma duradera junto con su esposo, a raíz de la cual tiene lugar la liberación. Mientras que muchos *shâktas* consideran el *Laya-yoga* como el más perfecto, otros filósofos hindúes le conceden sólo un rango preparatorio; está, en valor, después del *Râya-yoga,* ya que únicamente éste puede producir no sólo la concentración «consciente», sino también la «inconsciente», que es la única que garantiza la liberación completa y definitiva.

5 y 6. «El *Nyâya* y el *Vaisheshika*»

a) Significado y origen de los sistemas

La palabra *nyâya* significa «regla, principio fundamental, norma»; por eso la doctrina referente a los principios fundamentales de la argumentación científica es denominada *Nyâya.* En sentido técnico, el sistema que establece las reglas del correcto pensar, concluir y discutir se llama *Nyâya* y sus representantes son los *naiyâyikas.* La palabra *Vaisheshika* deriva de *vishesha* («diferencia»); el *Vaisheshika* es una doctrina que trata dealcanzar la solución de los problemas metafísicos estableciendo las diferencias específicas entre todas las cosas que se nos presentan en el mundo exterior e interior: los adeptos de esta doctrina son llamados *vaisheshikas.* De acuerdo con su naturaleza se puede más o menos caracterizar al *Nyâya* como lógica y al *Vaisheshika* como filosofía atomista de la naturaleza, pero, como tanto el *Nyâya* como el *Vaisheshika* se esforzaban, saliéndose de los dominios específicos de su investigación, por exponer una cosmovisión universalmente válida, cada uno de ellos ofrecía un sistema de pensamiento cerrado en sí. Ambos se complementaban mutuamente en esa tarea: el *Nyâya* había hecho suya la explicación atomista del mundo del *Vaisheshika,* y éste, a su vez, había hecho suya la lógica del *Nyâya,* de modo que la metafísica de ambos *darshanas* es la misma. Estos vínculos estrechos, que existieron entre ambos *darshanas* desde mucho tiempo atrás, hicieron que ambos, posteriormente, fueran unificados en un solo sistema. Éste es llamado *Nyâya-Vaisheshika,* ya que, tratándose de un compuesto copulativo (llamado *dvanda),* la palabra que contiene menos sílabas debe ser colocada al principio.

El *Nyâya* y el *Vaisheshika* son, ciertamente, «ortodoxos», en el sentido en que ambos reconocen al *Veda* como revelación divina, pero su relación con el *Veda* es, sin embargo, completamente diferente a aquélla de los otros *darshanas* tratados hasta ahora. La *Karma-mîmânsâ* y el *Vedânta* sólo quieren dar una exégesis de los libros sagrados, el *Sânkhya* y el Yoga surgieron del pensamiento de

las *Upanishads* y tienen sus raíces en la tardía tradición védica, por mucho que se hayan independizado con el transcurso del tiempo. Pero el *Nyâya* y el *Vaisheshika* surgieron independientemente de la gran corriente de especulación teológica tratada hasta ahora, la cual fluye desde los himnos védicos hasta los poemas épicos y los *Purânas*. Son el resultado de una investigación que se esfuerza por explicar la realidad a partir de nuevos presupuestos, al margen del sendero consagrado de la tradición.

Pero la posición especial que ocupan el *Nyâya* y el *Vaisheshika* dentro de los seis *darshanas* se muestra también en algo que es de gran interés desde el punto de vista de la historia del espíritu. Los sistemas filosóficos más antiguos habían distinguido entre los diversos principios cósmicos, pero ellos no habían diferenciado todavía las sustancias, las cualidades y las actividades, porque no habían llegado todavía al conocimiento claro de la diferencia entre sus naturalezas respectivas. Pero el *Nyâya* y el *Vaisheshika*, por el contrario, establecen, por primera vez en la filosofía, la doctrina de las categorías, que divide todo lo cognoscible en tres grupos: sustancia, cualidad y actividad, y determinan las relaciones entre las cosas individuales como generalidad, especialidad o inherencia. Ya los gramáticos indios habían clasificado las palabras de una forma similar: es mérito del *Nyâya-Vaisheshika* haber utilizado sus resultados para la filosofía y haber hecho de esos resultados la base de su sistema ontológico. No estaría descartado que los *vaisheshikas* recibieran el impulso para la innovación mediante el conocimiento de la doctrina de las categorías de Aristóteles (murió en 322 a.C.), ya que existieron contactos entre filósofos indios y griegos durante los siglos que transcurrieron desde la fecha de constitución de esa doctrina. Pero esto no se puede demostrar, y es por eso igualmente posible que la naturaleza de las cosas y el carácter compulsivo del desarrollo del pensamiento hubiesen llevado de por sí solos a los indios a resultados que los helenos habían alcanzado tanto tiempo antes.

La prehistoria de ambos *darshanas* está todavía en la oscuridad. Se debe admitir que el *Nyâya* surgió de la práctica de las discusiones públicas, pero no sabemos si y en qué medida los *Nyâya-sûtras* de Gotama tuvo predecesores en obras de igual naturaleza; en la forma en que tenemos hoy día los *Nyâya-sûtras*, éstos no pueden remontarse más allá de los primeros siglos d.C., ya que en ellos se combaten las doctrinas mahâyânicas. Más antiguo es el texto básico del *Vaisheshika*, el *Sûtra* de Kanâda, ya que los *Nyâya-sûtras* presuponen las doctrinas metafísicas del *Vaisheshika*; un esbozo de la doctrina *vaisheshika* aparece ya en el médico Caraka (siglo I d.C.) siempre y cuando no se trate de una interpolación posterior.

Acerca del origen de la metafísica del *Vaisheshika* existen tres teorías:

1. Los jainas afirman que el monje apóstata jaina llamado Chaluya Rohagutta (Rohagupta) habría constituido, en el año 544 después de la muerte del Mahâvîra (17 d.C.), la doctrina herética de que fuera de lo animado *(jîva)* y de lo inanimado *(ajîva)* se daría una tercera clase de ser *(nojîva)*, que no es ni espiritual ni no espiritual. El sistema *Vaisheshika* se habría desarrollado de esta doctrina de la indicada tríada. En esta información se hace resaltar con razón como una diferencia entre la doctrina de los jainas y aquélla de los *vaisheshikas* el hecho de que la última reconoce otras categorías además de la de la sustancia, pero, en lo que se refiere a los detalles, no es posible una derivación directa del *Vaisheshika* a partir del Jainismo. Los puntos en que los dos sistemas se asemejan: la atomística y la doctrina de que el alma es activa aparecen en ambos en forma tan diversa que el *Vaisheshika* difícilmente ha podido tomarlas de los jainas —tanto más que estas concepciones se encuentran también en otras doctrinas.
2. H. Jacobi[58] creía que el *Vaisheshika* había salido de la escuela de los materialistas *(lokâyata)* mencionada en el *Sûtrakritânga* (II, 1, 11), los cuales admitían un Sí-mismo además de los cinco elementos. Pero está sujeto a la discusión si el Sí-mismo era pensado como un alma individual inmortal o como un elemento supraindividual y eterno, el cual, al igual que la tierra, el agua, el fuego, el aire y el espacio-éter, retorna al cosmos con la muerte del ser individual, para reunirse ahí con los elementos del mundo. Lo último es más verosímil, ya que estos materialistas, según la conexión de todo el sistema, negaban el ordenamiento moral del mundo y la retribución de las acciones. En vista de que el *Vaisheshika* está sobre el terreno de la doctrina de las reencarnaciones, no es verosímil que él se haya desarrollado a partir de esta doctrina.
3. S. Dasgupta[59] sostuvo la teoría de que el *Vaisheshika* es una antigua escuela de la *Mîmânsâ*. Fundamenta esto en el hecho de que los *sûtras* de Kanâda se inician con una discusión, que está muy lejos de su contenido científico, acerca

[58] H. Jacobi, Götinger Gel-Anz, 1919, págs. 23 y sigs., *Entwicklung der Gotesidee*, pág. 41.
[59] S. Dasgupta, *History of Ind. Phil.*, I, págs. 280 y sigs.

del *dharma* (mérito religioso) y utilizan lo *adrishta*, la fuerza invisible de los actos, para explicar los fenómenos físicos. Pero, contra esta hipótesis, se encuentra el hecho de que el *Vaisheshika* siempre negó la eternidad de la palabra del Veda, lo cual constituye un principio capital de la *Mîmânsâ*.

No se puede pensar que las teorías, que quieren hacer derivar el *Vaisheshika* en línea directa de una determinada escuela filosófica, hayan tenido éxito en su intento. No se ve cómo la doctrina de Kanâda derive justamente de un sistema anterior, ya que éste no es el caso al tratarse de muchos sistemas de Occidente. Una investigación del árbol genealógico de la mayoría de los sistemas lleva a establecer que deben su nacimiento a la unión de múltiples ideas; lo nuevo en ellos radica justamente en qué ideas, separadas hasta ese momento, encuentran una unión creadora que resulte fecunda para el futuro. Del mismo modo el *Vaisheshika* se presenta como una combinación de elementos diferentes: la creencia en múltiples almas de la época védica tardía se funde en él con las concepciones físicas de la ciencia avanzada de la época y con la doctrina de las categorías esbozada por los gramáticos. El *Vaisheshika* debe su surgimiento al esfuerzo de los círculos ortodoxos por transformar la doctrina védica de la pluralidad de los factores de la existencia mediante la reducción del número de estos últimos y la utilización del principio de orden suministrado por las categorías y por sustituir las teorías sostenidas por los *mîmânsâkas* de la eternidad de la palabra por el conocimiento puramente científico de la naturaleza del sonido. El *Vaisheshika* se oponía así a la ortodoxia conservadora que se atenía dócilmente a las antiguas concepciones, tanto como a los budistas y jainas que no le reconocían a la revelación védica ningún valor.

En el conjunto de los seis *darshanas* de *Vaisheshika* y el *Nyâya* ocupan por eso una posición peculiar e independiente, que se aleja claramente de los otros. Son los representantes de nuevas tendencias, las cuales se habían revelado como extraordinariamente ricas en concecuencias para el desarrollo ulterior; esto último surge del hecho de que no sólo los seguidores de los seis *darshanas*, sino también los jainas y budistas, fueron profundamente influidos por esas tendencias y tomaron ellos mismos importante participación en el desarrollo del *Nyâya*.

En lo que sigue se tratará la historia del *Vaisheshika* y del *Nyâya* separadamente; en la sección final doy un esbozo del sistema en que ambos están reunidos, limitándome a las doctrinas propiamente metafísicas.

b) Historia del *Vaisheshika*

El *Vaisheshika-sûtra* es considerado como obra del brahmán Kanâda del linaje de Kâshyapa, obra que le fue revelada por el dios Shiva bajo la forma de una lechuza. Por tal razón el *Vaisheshika* es también llamado *Aulûkyadarshana* («filosofía de lechuzas»). Nada sabemos sobre Kanâda y la época de su vida. En vista de que su nombre significa «que come granitos», se ha conjeturado que podría ser sobrenombre que le fue dado al creador de la atomística por cuanto se ocupaba de pequeñas partículas. Está sujero a discusión si el *Sûtra* es realmente la obra de un hombre y no la redacción final de un trabajo de generaciones. En la forma tradicional en que hoy día lo tenemos el *Sûtra* se divide en 10 capítulos, cada uno de los cuales se subdivide en dos subsecciones. Cada subsección contiene entre 7 y 37 principios en forma muy concisa. El libro empieza con una definición del *dharma* (virtud, mérito religioso): «*Dharma* es aquello mediante el cual se obtiene felicidad (en la tierra o en uno de los mundos celestiales transitorios) o el supremo bien (la liberación del dolor)». La liberación es alcanzada mediante el conocimiento de la verdad, o sea, mediante el conocimiento de la naturaleza de las seis categorías: sustancia, cualidad, actividad, generalidad, especialidad e inherencia. La explicación de estas categorías, las cuales deben abarcar todo el ámbito de lo que existe, lo cognoscible y lo nominable, ocupa la mayor parte de la obra. Además de ello se discuten las más variadas cuestiones filosóficas y de otra clase; así, se dan pruebas (en 3, 1, 18; 3, 2, 4 y sigs.) de la existencia del alma y se desarrollan las más extrañas teorías acerca del origen del trueno y de la subida del agua a lo largo de la raíz del árbol (5, 2, 7 y sigs.); por otro lado, se expone también la doctrina del raciocinio (3, 1, 9 y sigs.; 9, 2, 1 y sigs.) y se trata de los deberes y obligaciones prescritas por el Veda (baño, ayuno, etc.; 6, 1, 1 y sigs.). Si el *Sûtra* enseña también un sistema, que en sus puntos esenciales corresponde a aquél de época tardía, con todo encontramos en él numerosas desviaciones, que los comentaristas se esfuerzan por eliminar mediante interpretaciones. Así, la idea de un Dios personal, diferente del mundo y gobernante del mismo, no tiene aún cabida en él, por lo menos el *Ishvara* no es directamente nombrado en todo el libro y los pasajes que, según los comentaristas, tratarían de él como creador del mundo (1, 1, 3; 1, 1, 18; 6, 1, 1 y sigs.) sólo parecen referirse a que el Veda, como fundamento normativo del mundo, se ha propagado en una transmisión ininterrumpida y siempre es nuevamente proclamado por santos videntes. Así, se puede pensar que el teísmo no era aún para Kanâda una parte obligatoria del sistema, y

que su aceptación «quedaba reservada a la voluntad o, más bien, al sentimiento religioso de cada uno»[60]. Parece que Kanâda tenía la opinión de que el ordenamiento moral del mundo y la marcha regular del proceso cósmico podían ser explicados solamente por la fuerza, que continúa surtiendo efectos de los actos buenos y malos *(adrishta)*, ya que él, en numerosos lugares, aduce a lo *adristha* como razón de manifestaciones inexplicables de otro modo.

Para los *Vaisheshikasûtras* no poseemos ningún antiguo *bhâshya*, es decir, ningún comentario que, como anexo del texto, lo explique. La obra explicativa más antigua que nos ha llegado, la de Prashastapâda (¿siglo v?), es una exposición independiente del sistema, la cual, desde muchos puntos de vista, lo amplía. En este libro encontramos, por primera vez, la indicación de que el «gran Señor del mundo» *(maheshvara)* pone en marcha la creación y la destrucción periódicas del mundo. La idea de Dios, con todo, no es tratada como una parte integrante del sistema, sino que se tiene la impresión de que el autor, que en la estrofa introductoria se da a conocer como un piadoso devoto de Shiva, está expresando una opinión personal, pues, de otro modo, hubiese tratado acerca de la naturaleza de Dios, sin restricciones, en el marco de su exposición. Los comentaristas de la obra de Prashastapâda, Udayana y Shîdhara (ambos florecieron a finales del siglo x) representan el teísmo en lo cual son seguidos por todos los que vienen después de ellos. De entre los autores más jóvenes de la escuela debe mencionarse a Shankaramishra (alrededor de 1600); se han escrito hasta nuestros días numerosos comentarios en sánscrito del *Sûtra* de Kanâda.

c) Historia del *Nyâya*

Los *Nyâya-sûtras* habrían sido compuestos por el brahmán Gotama. Éste lleva el sobrenombre de Akshapâda («peatón con los ojos»); tal vez se le llamaba así por el hecho de que, cuando estaba sumergido en su pensamiento, acostumbraba dirigir su mirada al suelo. La obra consiste en cinco capítulos, cada uno de los cuales comprende de 20 a 71 aforismos. Es objeto de discusión si esta obra presenta la producción de un hombre o de una escuela y si muchas partes en ella deben ser consideradas como interpolaciones de una época más reciente. Los dos primeros *sûtras* dicen[61]: «La obtención del supremo bien se produce con el correcto cono-

---

[60] H. Jacobi, *Entwicklung der Gottesidee*, pág. 46.
[61] Trad. por W. Ruben.

cimiento (de las 16 siguientes categorías): 1) medios de conocimiento, 2) objeto del conocimiento, 3) duda, 4) finalidad, 5) ejemplo, 6) principio doctrinario, 7) miembro, 8) reflexión, 9) decisión, 10) conversación, 11) discusión oratoria, 12) disputa, 13) razones aparentes, 14) tergiversación, 15) objeciones falsas y 16) puntos de crítica. La liberación se produce por el hecho de que, en la serie de dolor, nacimiento, actividad, equivocación y falso conocimiento, con la eliminación de cualquiera de los elementos que la componen, desaparece también el elemento que le antecede».

Las «categorías» (expresión esta que no es usada en el *Sûtra,* sino en el comentario) mencionadas en la anterior relación son algo completamente diferente a los *padârthas* del *Vaisheshika*; son los temas tratados en el curso de la obra. Son, como uno se da cuenta a primera vista, de naturaleza muy distinta. La categoría 1) se refiere a la teoría del conocimiento: medios de conocimiento son la percepción, el raciocinio, la comparación y el testimonio digno de crédito. La categoría 2) comprende todo lo que puede ser objeto de un correcto conocimiento, a saber, de un lado, los factores subjetivos y objetivos de la experiencia: alma, cuerpo, órgano de los sentidos, objetos de los sentidos, conocimiento y sustancia pensante *(manas),* y, por otro lado, todos los factores que determinan la transmigración de las almas y la liberación (a saber: actividad, faltas, pasión, etc.), reencarnación, fruto kármicamente condicionado de las acciones, sufrimiento y liberación. Las restantes categorías tienen, por el contrario, un carácter dialéctico y lógico. Primeramente, se trata de las partes de una discusión: 3) la duda, que es el motivo de la misma; 4) la finalidad, que con ella se persigue; 5) el ejemplo, es decir la prueba que es aducida en favor de una opinión, por cuanto fiulósofos y legos están de acuerdo sobre ella; 6) el principio doctrinario, que encuentra aceptación; 7) los cinco miembros de un raciocinio; 8) la reflexión que rebate las afirmaciones contrarias y 9) la decisión que resulta de la consideración del pro y del contra. Las tres categorías siguientes distinguen tres clases de debate: 10) la conversación que sirve a la transmisión de la verdad; 11) la discusión oratoria tiende a vencer a una persona y trata de alcanzar la victoria con medios poco correctos; 12) la disputa se caracteriza por el esfuerzo molesto y objetivamente carente de valor de reducir *ad absurdum* todos los argumentos del adversario a cualquier precio. Cuatro categorías constituyen la conclusión, las cuales se refieren a cuatro objetos de la discusión poco correcta; 13) las cinco razones aparentes; 14) las tres clases de tergiversación que entienden las palabras del adversario en una forma no querida por él y tratan de refutarlas de acuerdo con ello; 15) las objeciones falsas, que

son suscitadas para confundir al adversario y 16) los puntos de crítica, es decir, 22 puntos débiles que el que discute trata de señalar en su adversario.

El *Nyâya-sûtra* ofrece en su parte principal una especie de «Canon de la lógica de la erística». En una época en que las discusiones oratorias gozaban de gran atracción el *Nyâya-sûtra* debió de alcanzar gran importancia, como el ensayo clásico que se ocupaba sintéticamente de todas las reglas que debían observarse en esas discusiones. Las doctrinas de los *Nyâya-sûtras* sobre el mundo y el alma corresponden, en general, a aquéllas de los *Vaisheshika-sûtras;* sin embargo, no se encuentran en ellas la clasificación: sustancia, cualidad, actividad, generalidad, especialidad e inherencia, aunque estas categorías se presentan aisladamente. En la parte principal de los *Sûtras* no se hace referencia a la idea de dios, pero, por el contrario, en una digresión (4, 1, 19 y sigs.) se aduce, contra la opinión de que el *karma* es la causa eficiente del surgimiento de todas las cosas, el hecho de que el *karma* carece de eficacia si Dios no se la concede. Es posible que esta débil acotación presente un desarrollo tardío, más allá del punto de vista originario, el cual, en forma todavía congruente, trataba de explicar todo únicamente mediante la ley kármica.

El comentario más antiguo de los *Nyâya-sûtras,* que ha sido conservado, proviene de Pakshilasvâmin (¿siglo v?), que usualmente es designado con su nombre de linaje Vâtsyâyana. Esta obra fue combatida por el filósofo budista Dignâga. Las consecuencias fecundas de esta controversia se manifiestan en el hecho de que Uddyotakara, en su libro *Nyâya-vârttika* (siglos VI-VII), revisó y completó las doctrinas de Vâtsyâyana mientras las defendía. Vacaspatimshra (fin de siglo X), el comentador de la mayoría de los sistemas ortodoxos, que ha hemos mencionado, y el filósofo Udayana, que vivía en el siglo X y que ya mencionamos como defensor del teísmo, llevaron adelante el desarrollo del sistema *Nyâya.* Otro escritor famoso del *Nyâya* en este período era Jayanta, que en su *Nyâyamanjarî* ha dejado no sólo una exhaustiva exposición del *Nyâya,* sino también una fuente fundamental para el conocimiento de las luchas intelectuales de su tiempo.

A finales del siglo XII apareció en Bengala una nueva forma del *Nyâya,* la cual, como «nuevo *Nyâya*» *(nava-nyâya),* es contrapuesta a la antigua *(pracîna).* Su principal representante es Gangesha (1200) con su *Tattvacintâmani* («Piedra de los deseos de la verdad»); su sede principal es Navadvîpa (Nadiyâ, transcripción inglesa de Nuddea). Esta escuela se dedicó con gran energía e ilimitada sutileza al estudio de los problemas de detalles de la lógica, mientras que su interés por los *Sûtras* y su filosofía retrocedía. Las sutilezas, que se cul-

tivaban en esta escuela, condujeron a la formación de una árida escolástica que, ciertamente, era de gran importancia para la historia de la lógica formal, pero que creó pocas ideas para la metafísica.

El principal significado del *Nyâya* para la historia de la filosofía india consiste en que creó la doctrina del raciocinio *(anumâna),* con lo cual el *Nyâya* se convirtió en normativo también para los otros sistemas. Es por eso necesario agregar aquí algunas palabras acerca de la teoría del raciocinio.

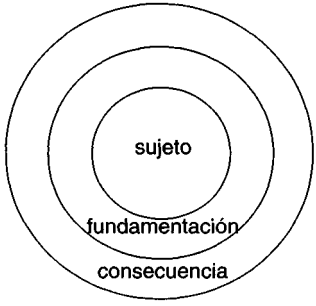
El silogismo indio tiene cinco miembros que son explicados mediante el siguiente ejemplo escolar constantemente empleado:

1. Afirmación *(pratijnâ):* hay fuego en el monte.
2. Fundamentación *(hetu):* porque en él hay humo.
3. Ejemplo *(udâharana):* ya que, donde hay humo, ahí hay fuego, como en una cocina.
4. Aplicación *(upanaya):* ahora bien, el monte tiene humo.
5. Conclusión *(nigamana):* por consiguiente, en él hay fuego.

El silogismo tiene esta forma, que nos parece recargada de detalles, porque así, con la mayor claridad posible, puede ser presentado a otra persona para convencerla. Pero puede ser reducido a los tres miembros siguientes:

«El monte tiene fuego, porque tiene humo, como la cocina.» Aquí el monte es el sujeto *(paksha);* el fuego, lo que debe establecerse *(sâdhya),* es decir, la conclusión lógica; el humo, primeramente, el signo *(linga),* en cuanto señala al fuego; en segundo lugar, el medio de establecimiento *(sâdhana),* que demuestra la existencia del fuego y, en tercer lugar, la causa lógica *(hetu).* La cocina es el justificativo *(drishtânta,* ejemplo) de la corrección de la afirmación de que el humo señala la existencia del fuego.

Para que un raciocinio sea correcto, el sujeto, la fundamentación y la consecuencia deben estar en correcta relación entre ellos, como lo explica el siguiente esquema:



La fundamentación (el humo) debe ser «abarcada o cubierta» (como se expresan los indios) por la consecuencia (el fuego). Esto quiere decir: donde hay humo, siempre hay fuego, mientras que el fuego puede existir también sin humo. El «hecho de abarcar o contener» *(vyâpit)* es, así, el concepto central de todo el proceso del racionamiento; todo se refiere a él. La comprobación de la corrección de un raciocinio se realiza investigando si la fundamentación es adecuada desde el punto de vista del contenido, ya que sólo una fundamentación correcta posibilita un raciocinio correcto. Con ese objeto debe investigarse lo siguiente: 1) si hay humo realmente en el monte; 2) si lo hay efectivamente en la cocina; 3) si falta en aquellos lugares en que no hay fuego (por ejemplo, en un lago); 4) si no es descartado mediante una averiguación directa o un testimonio digno de crédito o 5) si se puede aducir contra él una contraprueba valedera. Si una fundamentación choca contra alguna de estas cinco condiciones, entonces es sólo una «fundamentación aparente» *(hetvâbhâsa)*. Se distinguen cinco clases de fundamentaciones con numerosas subsecciones, que son referidas ampliamente en los tratados respectivos.

d) El *Nyâya-Vaisheshika* reunido

Como ya se observó, el *Nyâya* y el *Vaisheshika,* desde mucho tiempo atrás, estuvieron en estrecha relación. No debe por eso sorprender que se mencione a muchas personas como autores de obras del *Nyâya* como del *Vaisheshika*. La fusión de ambos sistemas en uno solo se muestra, sobre todo, en una serie de manuales que, de forma concisa, abarcan las doctrinas de ambos sistemas. Obras de esta clase que, como libros introductorios, gozan hoy día en la India de gran autoridad son *Saptapadârthî,* el libro de las siete categorías (a las seis del antiguo *Vaisheshika* se ha agregado aquí como séptima el «no ser» de Shivâditya (siglo XI); *Tarkabhâshâ* de Keshavamishra (siglo XIII), *Tarkasangraha* de Annambhatta, *Tarkakaumudî* de Laugâkshi Bhâskara y *Kârikâvali* (*Bhâshâpariccheda*) de Vishvanâtha, los cuales pertenecen al siglo XVII.

El siguiente esbozo del sistema reunido del *Nyâya* y del *Vaisheshika* se basa en estos manuales, en especial en el *Tarkasangraha.*

El *Nyâya-Vaisheshika* completamente desarrollado se encuentra en el terreno de un realismo extremo. Sus adherentes están profundamente convencidos de que todo conocimiento correcto, por su propia naturaleza, se refiere a algo que existe objetivamente, con independencia de ese conocimiento. Pero un conocimiento es correcto sólo cuando los medios de conocimiento han sido utilizados en la forma adecuada y cuando, en el curso del proceso del conocimiento, no se

ha producido ninguna perturbación comprobable. Como consecuencia de esta concepción resulta que no sólo las sustancias, las cualidades, las actividades, son consideradas como realidades objetivas, materiales, sino también las relaciones en las cuales algo se encuentra frente a cualquier otra cosa. La generalidad, la especialidad y la inherencia no son, por consiguiente, meras abstracciones, sino que son algo real que, evidentemente, no pueden ser consideradas existiendo autónomamente. A estas seis categorías del ser *(bhâva)* se contrapone como séptima el «no ser» *(abhâva)*, ya que éste es, ciertamente, algo negativo, pero produce la representación positiva de la ausencia de algo (los *Vaisheshikas-sûtra* no habían aún enumerado el no ser como un *padârtha*, aunque ellos se ocuparon del problema en 9, 1, 1 y sigs.). El sistema llegó a establecer esta categoría por cuanto, según él, la posibilidad de ser conocido y la posibilidad de ser nombrado son conceptos equivalentes, pues un *padârtha*, una cetegoría, es una cosa que puede ser objeto de una palabra *(pada)*. El sentido de la doctrina de las categorías es hacer un inventario de todo lo real, es decir, de todo lo cognoscible, positivo o negativo. (La palabra «categoría» tiene, así, en el *Vaisheshika* y en el *Nyâya-Vaisheshika* reunido un sentido metafísico, mientras que en los *Nyâya-sûtras* es utilizada únicamente en el sentido de «objetos tratados en el sistema»; por consiguiente, en cierto modo, como títulos de los capítulos.)

De las siete categorías, sustancia *(dravya)*, cualidad *(guna)*, actividad *(karman)*, generalidad *(sâmânya)*, especialidad *(vishesha)*, inherencia *(samavâya)* y no ser *(abhâva)* la de la sustancia es, por mucho, la categoría más importante. Una sustancia es definida como aquello que es la base para las cualidades y la causa inherente de productos (la vasija es un producto de la arcilla; el conocimiento, un producto del alma). Una cualidad es, por el contrario, algo que no se da independientemente, sino sólo en unión con una sustancia. También una actividad (más precisamente: fuerza que pone en movimiento) es inherente a una sustancia, pero sólo está obligada a ello incidental y pasajeramente. Sustancia, cualidad y actividad son las tres categorías en las cuales todo lo que existe *(sattâ)* está contenido; las otras categorías se tienen que hacer a través de las relaciones mutuas de las sustancias, cualidades y movimientos. La sinopsis que sigue lo aclarará.

I. Existen nueve sustancias. Ellas son:

a) Los elementos tierra, agua, fuego y aire. Éstos son eternos mientras existen como átomos, y transitorios cuando existen como productos. Se dan innumerables átomos de tierra, agua, fuego y aire; son tan pequeños que no pueden ser captados por los sentidos.

b) El éter, el espacio y el tiempo; sólo se da uno en cada caso; todo lo compenetran y son eternos.

Contrariamente a los otros sistemas, el *Nyâya-Vaisheshika* distingue entre éter *(âkâsha)* y espacio *(dish)*. El éter es el presupuesto sustancial para la propagación del sonido. El espacio es la causa de nuestras representaciones del espacio, en cuanto hace que nosotros distingamos las diez direcciones del espacio (este, sud-este, sur, sud-oeste, oeste, nor-oeste, norte, nor-este, arriba y abajo).

c) Las almas. Hay dos clases de almas: un alma omnisciente, es decir, Dios, que está libre de dolor y placer, y el gran número de almas individuales, que son diferentes en cada cuerpo y son todas ellas eternas y omnipresentes. Las individuales estarían, al igual que Dios, libres de placer y de dolor, si no estuviesen unidas con el *manas*.

d) *Manas*, el órgano del pensamiento. Éste es pequeño como un átomo y existen de él innumerables ejemplares, ya que cada alma posee un *manas*. Realiza la función de las almas y las cosas exteriores y facilita a las almas las sensaciones de placer, dolor, etc.

II. Existen 24 cualidades: color, sabor, olor, tactibilidad, número, extensión, independencia, unión, separación, distancia, proximidad, peso, liquidez, viscosidad, sonido, conocimiento, placer, dolor, apetencia, aversión, esfuerzo, mérito, culpa y disposición. Estas cualidades están presentes en número diferente en las cosas individuales y son perceptibles de modo distinto. Así, por ejemplo, se percibe el color sólo mediante el ojo. Es de siete clases: blanco, negro, amarillo, rojo, verde, pardo y multicolor. Todos los siete colores están presentes en la tierra; en el agua sólo existe el blanco no-brillante; en el fuego, sólo el blanco brillante. El sabor es percibido por la lengua. Es de seis clases: dulce, agrio, salado, ácido, astringente y amargo. Todas estas seis clases están en la tierra; en el agua sólo se encuentra el sabor dulce. El olor, que es percibido por la nariz, sólo está en la tierra y es bueno o malo. La tactibilidad, que se percibe mediante la piel, es fría (en el agua), caliente (en el fuego) y tibia (en la tierra y en el aire). El número existe en todas las nueve sustancias; empieza con 1 y termina con 100.000.000.000.000.000. La extensión (dimensión) es, en todas las cosas, la causa de la medida; es grande, pequeña, larga o corta. La independencia hace que una cosa está aislada en sí. La unión es «que se alcancen entre sí dos cosas que antes no se habían alcanzado». La separación es lo contrario. Ambas cualidades son aplicables a todas las sustancias. El alejamiento y la proximidad existen en la tierra, el fuego, el agua,

el aire, el *manas;* son originados por el espacio o por el número. El peso es la causa existente en la tierra y en el agua, la cual origina la caída; la liquidez, la causa existente en la tierra, en el agua y en el fuego, lo cual origina el fluir; la viscosidad es la causa, que sólo se encuentra en el agua, que hace que el polvo, etc., se aglutine. El sonido es una cualidad que es percibida por el órgano del oído, y que sólo se da en éter. El conocimiento *(buddhi),* el placer, el dolor, la apetencia, la aversión, el esfuerzo (es decir, la voluntad que predispone a la actividad para que ésta tienda a conseguir un placer o evitar un desagrado), así como el mérito religioso o la culpa religiosa, tales como son acumulados por la ejecución de lo ordenado o lo prohibido por el Veda, son cualidades pasajeras de las almas individuales; Dios sólo posee conocimiento, deseo y voluntad eternos. Bajo disposición *(sanskâra)* se comprenden tres facultades diferentes: la rapidez que existe en la tierra, el fuego, el aire y el órgano del pensamiento; la elasticidad que existe en la tierra, gracias a la cual, por ejemplo, un arco tendido regresa a su antigua posición, y las impresiones de existencias anteriores que sólo se dan en el alma.

III. La actividad, es decir, el movimiento mecánico, existe sólo en las sustancias tierra, agua, fuego, aire y órgano del pensamiento. Se dan cinco clases de él: echar hacia arriba, echar hacia abajo, arquear, extender e ir.

IV. La comunidad *(sâmânya)* es la fuerza inherente en las cosas, gracias a la cual ellas tienen algo de común entre sí y pueden ser colocadas por nosotros bajo un concepto común. Existen en las sustancias, cualidades y actividades.

V. La especialidad es la característica inherente en las sustancias éter, espacio, tiempo y alma, así como en los átomos de tierra, agua, fuego y aire y en los *manas,* gracias a los cuales son diferentes entre sí.

VI. La inherencia *(samavâya)* es la relación eterna que existe entre partes que no pueden ser pensadas como separadas.

VII. El no ser es de cuatro clases, a saber:

1. no ser anterior (es decir, existencia futura); le corresponde, por ejemplo, a un efecto antes de que se produzca;
2. no ser posterior (es decir, existencia pasada); lo posee, por ejemplo, una causa después de que se convirtió en efecto;
3. no ser recíproco, es decir, la relación que existe entre dos cosas diferentes, como cuando se dice, por ejemplo, «una olla no es una tela»;
4. no ser absoluto. Éste se da cuando una cosa no existe en el pasado, presente y futuro, como, por ejemplo, el hijo de una mujer estéril.

De las siete categorías sólo el *samavâya* (inherencia) necesita una explicación más amplia. Se da en la unión que existe entre una sustancia y sus cualidades, entre un todo sustancial y sus partes sustanciales, entre un movimiento y la sustancia que se mueve, entre un género y las cosas individuales comprendidas bajo él, así como entre una «especialidad» y las sustancias eternas. Kanâda (*Sûtra* 7, 2, 26) entiende por *samavâya* la unión entre la causa material y su producto, pero los autores posteriores ampliaron el concepto de inherencia en la forma expuesta; con todo, siempre mantuvo su importancia en lo relativo a la concepción de la causalidad. Los *vaisheshikas* enseñan la llamada *asatkârya-vâda* que sostiene que un producto no existe preformado en la causa (como afirmaba el *Sânkhya),* pero que está «inherente» en la causa después de su aparición. El *samavâya* se distingue claramente del *samyoga,* que está incluido entre las cualidades, dado que este último es la unión tan sólo incidental, que puede ser disuelta nuevamente, mientras que la inherencia significa una conexión duradera y necesaria.

El *Nyâya-Vaisheshika* enseña una atomística. Se entienden por átomos *(anu, paramânu)* los fundamentos materiales más pequeños, que ya no pueden ser divididos, eternos, indestructibles de la realidad, con los cuales se constituye todo lo material. Cada átomo posee una diferencia última frente a todos los otros átomos. Los átomos se reúnen y se separan constantemente en el curso del proceso cósmico eterno. Cuando un período cósmico finaliza, los átomos se aíslan los unos de los otros. Este estado del reposo general dura hasta que los átomos nuevamente se ponen en movimiento y se reúnen formando binarios, trinarios, etc., para que las almas que en el anterior período cósmico no alcanzaron la liberación reciban el fruto de sus acciones. En vista de que la ley del *karma* rige el proceso cósmico en su integridad y existe una total armonía entre los acontecimientos naturales y las consecuencias de la conducta moral, el sistema podía prescindir del concepto de Dios al igual que la *Mîmânsâ,* el *Sânkhya* clásico, el Jainismo y el Budismo. Parece que, en las formas más antiguas del *Vaisheshika* y del *Nyâya,* el concepto de Dios tampoco tenía un lugar firme. Los comentarios posteriores de ambas escuelas y el sistema sintético plenamente desarrollado son, por el contrario, teístas.

Dios es, como en el Yoga, un alma individual *sui generis.* Se distingue de las otras almas en que sólo le son propias las cualidades siguientes: número, extensión, independencia, unión, separación, conocimiento, apetencia y esfuerzo; las últimas tres las posee él como omnisciencia, deseo y voluntad eternos. Rige el universo, pero no ha creado las sustancias de la nada ni las ha emitido de sí. Es, así, sólo la causa eficiente, y no la causa material, del mundo. Dirige a

los átomos ya que éstos, sin una dirección que se guíe por un plan, no podrían unirse y separarse en la forma correcta; también dirige al *karma,* ya que éste no podría funcionar en la forma correcta; también dirige al *karma,* ya que éste no podría funcionar en la forma correcta sin una inteligencia. Como última consecuencia de esta concepción resulta, en algunos autores, que el proceso cósmico entero depende de Dios en todos sus detalles, ya que Dios hace que los hombres actúen en una forma que corresponda a su plan cósmico. El motivo para la actividad de Dios es, según algunos, una tendencia lúdica o la necesidad de proclamar su soberanía —así, al final de cuentas, su disposición natural. Otros dan, no tan consecuentemente, como causa de la actividad de Dios su compasión por las almas aún no liberadas. Para que se realice la salvación de los seres, les habla mediante la revelación védica y adopta un cuerpo (como Shiva, Vishnu, etc.) para mostrarse a ellos. Al igual que los otros sistemas ortodoxos, el *Nyâya-Vaisheshika* reconoce también las concepciones de los *Purânas* acerca de las creaciones individuales del mundo y de los seres vivos. Cuando, de acuerdo con la voluntad de Dios, el mundo, el «gran huevo cósmico», se ha constituido a partir de los átomos, Dios hace que nazca el demiurgo *Brahmâ* (o sea, un alma habilitada para ello gracias a su *karma*). «*Brahmâ* lleva a cabo en seguida la reencarnación de los seres teniendo en cuenta sus obras, llamando a la vida sucesivamente, en primer lugar, a los seres espirituales, los *Prajâpatis, Manus, Devas* (dioses), *rishis* (videntes), etc.; en seguida, las cuatro castas y, finalmente, todo el conjunto de las restantes criaturas.»[62]

Cada una de las infinitamente numerosas almas individuales poseen 14 cualidades, a saber: número, dimensión, independencia, unión, separación, conocimiento, placer, dolor, apetencia, aversión, esfuerzo, mérito, culpa y disposición. Estas cualidades son propias del alma en forma potencial, se convierten en actuales sólo con la unión de las almas con los órganos del pensar. Cada alma que todo lo compenetra envía el órgano del pensamiento, con el cual ella está ligada, en cada caso, hacia el correspondiente sentido de conocimiento o de acción, que debe entrar en actividad, así como un niño que está en la esquina de una casa, jugando con una pelota, la arroja a veces hacia este lado, a veces hacia aquél. En razón de que el *manas* es sólo un átomo, sólo se puede realizar, en un determinado momento, un acto de conocimiento o acto espiritual; si nos parece que en un mismo momento tienen lugar múltiples actos de igual natu-

---

[62] W. Handt, *Die atomistische Grundlage der Vaisheshika-Philosophie*, Rostok, 1900, pág. 59; según Shrîdharâcârya, págs. 52 y sigs.

raleza, éste es un error originado por rápida movilidad del *manas,* similar a la falsa representación de que una aguja puede atravesar 100 hojas de un capullo de loto en un solo instante y no en forma sucesiva. En vista de que las cualidades del alma pueden desarrollarse únicamente con la ayuda del *manas,* sólo se puede hablar de una actividad del alma cuando está en contacto con el órgano del pensar. Si esta conexión es eliminada, entonces ella es inactiva e insensible.

Como el sistema *Nyâya-Vaisheshika*, al igual que todos los sistemas ortodoxos de los hindúes, está convencido de la naturaleza dolorosa de toda existencia, ese estado de desconexión le parece digno de su esfuerzo y la liberación de la actividad en el mundo, el objetivo más alto. Éste puede ser aproximado mediante buenas obras, pero sólo puede ser alcanzado mediante la obtención del conocimiento, es decir, del perfecto conocimiento acerca de las categorías. Sobre la base de un mérito especial, trascendente, suscitado por medio de ejercicios de meditación, surge, mediante una unión especial del alma y del *manas,* la percepción de todas las sustancias, de la propia alma y de las almas ajenas, el recuerdo de las existencias anteriores y la posibilidad de ejercer fuerzas maravillosas. El conocimiento de la verdad, cuando se ha convertido mediante ejercicios yóguicos en una posesión firme, hace que todos los deseos desaparezcan y no se produzca un nuevo *karma* que pueda ser causa de una nueva reencarnación. Cuando el santo, purificado así de los defectos, penetra al morir en la liberación, entonces su alma queda siempre en una condición en la cual sus cualidades, conocimiento, deseo (apetito) y voluntad (esfuerzo), placer, dolor, apetencia, aversión, esfuerzo, mérito y culpa no se manifiestan, pues éstas, como lo muestra el sueño profundo, no están duramente unidas con el alma, sino que se hacen presentes en ella sólo en el caso de que tenga lugar un contacto del *manas* con los órganos de los sentidos y objetos de los sentidos. Cuando el *manas* se calma por completo, entonces las almas ya no pueden conocer, sentir o querer; es inconsciente, «como una piedra». Este ideal, que corresponde a aquél del *Sânkhya* y del antiguo budismo, fue modificado, como parece, por algunos autores posteriores, ya que su fe en Shiva buscaba la meta final del esfuerzo humano en una condición de una felicidad positiva.

b) La filosofía de las sectas

«Observaciones previas»

Todos los sistemas brahmánicos reconocen la existencia de las divinidades enseñadas en las escrituras sagradas de la revelación y de la tradición; la diferencia entre los sistemas «ateos» *(nirîshvara)* y los «teístas», en su caso «pan-en-teísticos», sólo consiste en que los primeros *(Mîmânsâ, Sânkhya* clásico) consideran que los dioses en su totalidad han surgido a causa del *karma* y que el cosmos está regido por una ley impersonal, mientras que los últimos (Yoga, *Nyâya, Vaisheshika* y *Vedânta)* admiten que el mundo natural y moral depende de un Señor cósmico eterno, que no está sometido al *karma* y al dolor, como todas las otras divinidades. Los *Sûtras* de los sistemas no explican si el Señor del mundo es idéntico con alguna de las figuras de la leyenda sagrada, sino que dejan este punto libre a la decisión de cada uno. La filosofía de una secta, contrariamente a lo anterior, ve en el reconocimiento exclusivo de una determinada persona del panteón el único amo verdadero y eterno del universo, el punto principal de todo su sistema y se esfuerza por demostrar que sólo el dios venerado por ella es el Señor del mundo, mientras que los otros *devas* sólo representan seres superiores, subordinados a ese dios, que deben su posición a las buenas acciones de sus vidas anteriores. Los *darshanas* que creen en un Dios se semejan así a los sistemas teístas de Occidente, que sólo se contentan con demostrar la existencia de Dios, su omnisciencia, su omnipotencia, etc., mientras que los filósofos sectarios tienen su paralelo en los dogmáticos cristianos que tratan de establecer qué es trino, qué se reveló en el Monte Sinaí, qué se convirtió en hombre bajo la figura de Cristo y resucitó, etc.

Siempre existieron, con seguridad, ya en época antigua, individuos y comunidades que consideraban a un determinado dios como al verdadero Îshvara y trataban de demostrar su superioridad sobre todas las otras divinidades que aparecen en los mitos; con todo, la prehistoria de las sectas está envuelta en oscuridad. Mientras que es difícil de establecer hasta qué punto las *Upanishads* de la época más antigua y la *Gîtâ* pueden ser consideradas como documentos de una dogmática sectaria (puesto que en ellas el *Îshvara* es identificado con Vishnu o con Shiva, pero su culto no es aún reconocido como la única forma legítima de la creencia en Dios), en algunos pasajes del *Mahâbhârata* y de los *Purânas* encontramos ya enseñanzas abiertamente sectarias. En el curso del desarrollo se constituyeron comunidades religiosas vishnuitas y shivaítas, que desarrollaron una dog-

mática exclusivamente vishnuita o shivaíta y la exponían en determinados libros *(sanhitâs, âgamas)* que sólo ellas consideraban dotados de autoridad. Estas sectas utilizan naturalmente para sus fines la herencia de pensamiento del Brahmanismo ortodoxo, pero tienen, al principio, un rol secundario en el marco de la historia espiritual general, de tal modo que la filosofía de escuela toma poca nota de ellas. Pero, cuando hacia fines del primer milenio decreció la fuerza vital del Budismo en el continente del Ganges y un movimiento de renovación emocional y teísta se apoderó de círculos cada vez mayores aún entre los intelectuales brahmánicos, entonces la filosofía de los adeptos de Vishnu y Shiva pasó cada vez más a primera fila y encontró representantes que, combatiendo el teopantismo supraconfesional de Shankara, emprendieron la tarea de demostrar, con la ayuda de todos los aprestos exegéticos y dialécticos, que su punto de vista especial constituía el sentido verdadero de la revelación védica y de la tradición posvédica. En la mayoría de los sistemas surgidos en nuestro milenio, que serán descritos a continuación, la tradición sectaria transmitida desde tiempo atrás se une con concepciones de los *darshanas* ortodoxos para formar un todo más o menos armónico, que está sustentado en igual forma por ideas filosóficas y por dogmáticas opiniones de fe.

En el punto central del interés de los filósofos vishnuitas y shivaítas se encuentra, como entre todos los teístas, la determinación de la relación de Dios, el mundo y las almas individuales. Aunque las concepciones de ambas comunidades religiosas concuerdan en muchos aspectos, existen todavía muchas diferencias características entre ambas. Ante todo, las diferentes representaciones de la naturaleza del Dios supremo, de su mitología y de su culto tenían que traducirse en muchas divergencias. Además, se puede establecer que, aparte de estas diferencias condicionadas por la historia de la religión, se dan una serie de otras que se originan en el hecho de que los *vaishnavas* y los *shaivas* desarrollaron una terminología peculiar y un número de especulaciones que les eran propios a los unos y a los otros. Finalmente es digno de observarse también que las grandes escuelas vishnuitas, por lo general, reconocen la realidad del mundo, mientras que, entre los shivaítas, se desarrolló también una escuela idealista importante. Esto no dice, por lo demás, nada en relación con los *vaishnavas* en su totalidad ya que, en algunos de sus maestros y en algunos de sus textos, se expresan también concepciones idealistas; con todo, éstas no encontraron expresión bajo la apariencia de tradiciones que contribuyesen a la formación de escuelas.

En la filosofía de los vishnuitas se pueden distinguir dos componentes, que están en diversa relación en las distintas escuelas. Pueden ser designadas con los términos *bhâgavata* y *pâncarâtra.*

Como elemento *bhâgavata* entiendo aquellas doctrinas que presentan una evolución de aquellas de la *Bhagavadgîtâ* y que encontraron su expresión, ante todo, en el *Bhâgavata-purâna*. Como *pâncarâtra*[63] se designa en el *Mahâbhârata* a la doctrina proclamada por los siete sabios, los llamados *citrashikhandins* («que lleva un penacho multicolor»), según la cual Vishnu es la causa primordial del mundo. Como un principio fundamental de la misma doctrina está la teoría de los *vyûhas* («desenvolvimientos»), según la cual una serie de personas divinas surgieron del Dios supremo, el cual es designado con el nombre de Vâsudeva (Krishna); estas personas reciben los nombres de 1) Sankarshana, hermano de Krishna; 2) Pradyumna, hijo de Krishna; 3) Aniruddha, hijo de Pradyumna y 4) Brahmâ, el creador de los mundos, y algunas veces son puestas místicamente en relación con 1) la materia primordial o el alma viviente, 2) el *manas*, 3) el *ahankâra* y 4) todo lo móvil e inmóvil[64]. La antigua especulación acerca de los *vyûhas*, de acuerdo con la cual los distintos factores de la existencia habrían emanado progresivamente unos de otros, como llamas que nacen de llamas recién surgidas —esta especulación no jugó ningún rol dominante en la filosofía de la época posclásica. Por el contrario, tuvo profunda importancia que los *pâncarâtras*, en el curso de su posterior evolución, incluyesen en su sistema expresado en sus escritos sagrados, los 108 *sanhitas* («colecciones»), de acuerdo con el espíritu de la época, rasgos tántricos y shákticos. Utilizando la concepción de *mâya* como la fuerza de Dios, consideran que la actividad de Vishnu tiene lugar mediante su *shakti* o sus *shaktis*, personificadas como Lakshmî, etc. Con todo, este elemento sháktico se presenta en las diversas escuelas y autores en proporción muy variable y juega, la mayoría de las veces, un rol subordinado en el marco de todo el sistema, por cuanto los grandes maestros *vaishnavas* se consideran a sí mismos como los representantes del auténtico *Vedânta* no falseado por Shankara. Al igual que Bâdarâyana, buscan una solución de acuerdo con la cual se mantenga la individualidad de las mónadas espirituales. Evidentemente que ellos ofrecen, para el problema de la relación entre Dios, las almas y la materia, muy diversas soluciones; sin embargo, todos ellos están de acuerdo en que Vishnu guarda en sí el mundo, lo compenetra y lo rige como soberano autónomo.

---

[63] La palabra Pancarâtra significa «Cinco noches»; su sentido es poco seguro; según O. F. Schrader, esa designación se relaciona, al final de cuentas, con el «sacrificio de cinco noches» mediante el cual Vishnu se convirtió en el todo, como se narra en el *Shatapatha-Brâhmana*.

[64] *Mahâbhârata*, XII, 337, 25 y sigs.; 341, 112; 350, 32; 351, 68.

Las relaciones de los sistemas shivaítas con la tradición ortodoxa del *Vedânta* son, por el contrario, menos estrechos. De las grandes escuelas shivaítas algunas no hacen ningún uso de los textos del *Vedânta* o sólo hacen un uso incidental y se apoyan completamente en una tradición propia; otras, ciertamente, se remiten a obras del *Vedânta,* pero tienen sus propios comentarios de los *Brahma-sûtras,* los cuales fueron confeccionados tardíamente para corroborar la ortodoxia de su creencia.

En la *Atharvashiras-upanishad,* en el *Mahâbhârata* y en los Purânas los devotos de Shiva son designados con el nombre de *pâshupatas,* pues, para ellos, Shiva tiene, entre sus muchos nombres, también el de «Señor» *(pati)* de los animales *(pashu).* La interpretación mística posterior entendía por el término «animales» las almas individuales, de las cuales Shiva es el señor, y que él encadena al mundo transitorio mediante la cuerda *(pâsha)* de la ignorancia, del *karma,* etc., pero que él puede liberar con su gracia. Esta creencia de los *pâshupatas* podía unirse con las concepciones filosóficas más diversas, ya que Shiva podía ser concebido como algo totalmente diferente de su devoto o como un ser idéntico a él en el núcleo más íntimo. Desde la mitad del primer milenio d.C., el Shivaísmo formuló sus doctrinas en un gran número de libros sagrados, los cuales desarrollaban las antiguas tradiciones en un sentido tántrico y sháktico. Los 28 *âgamas* representan concepciones muy diversas acerca de la relación de Shiva y las almas —unas monistas, para las cuales Dios es el fundamento último de todo; otras pluralistas, las cuales consideran a Dios, a las almas y a las fuerzas que condicionan el mundo como sustancias distintas unas de otras desde la eternidad y, finalmente, aquellas que tratan de mediar entre estas dos posiciones extremas. Los *shaivas* explican esto manifestando que el sabio Durvâsas, encargado de la difusión de la religión, habría enseñado a cada uno de sus tres hijos un sistema diferente, para que pudiesen responder a las necesidades de las diferentes clases de aquellos que buscan la liberación. Así, Tryambaka habría fundado una metafísica absolutamente monista; Amardaka, una monista calificada y Shrînâtha, una pluralista. Esta leyenda confirma el hecho de que en la filosofía shivaíta, desde la época antigua, existieron distintas tendencias, aunque, naturalmente, no se puede atribuir una antigüedad igual a los sistemas que serán tratados a continuación en la forma que adoptaron en el período clásico. El monismo de la *Atharvashiras-upanishad* es diferente de aquél de la «Doctrina del re-conocimiento» y este último es, ciertamente, más nuevo que el *Shaiva-siddhânta,* que existía en sus rasgos esenciales ya en una época que se ubica con anterioridad a sus obras filosóficas capitales, que sirven de norma, escolásticas.

Al lado de las sectas, que consideran a Vishnu como el supremo y eterno Señor del universo y de aquellas que consideran como tal a Shiva, existían también las sectas que veían a Brahmâ, Ganesha o Skanda como el Îshvara. Pero estas escuelas, por lo que hasta ahora se sabe, no produjeron una literatura propiamente filosófica, de modo que pueden ser omitidas aquí.

La alta valoración de la *shakti* o fuerza, que pone en marcha el proceso cósmico y lo mantiene, hizo finalmente que surgiesen sectas que le atribuyeron la posición de la única, eterna y suprema divinidad, de modo que, frente a ella, el principio divino masculino pasaba por completo a un segundo plano. En vista de que en los comentarios de Madhva y de Nimbârka al *Brahma-sûtra* 2, 2, 42 se refuta por primera vez la opinión de que una diosa pueda crear el mundo ella sola, debe admitirse que este Shaktismo absoluto sólo fue expuesto filosóficamente por primera vez en el siglo XIII. En razón de que yo he tratado detalladamente acerca del Shaktismo en sus diversas formas en *Religionen Indiens*, págs. 171 y sigs., me puedo limitar aquí a remitir a esa obra.

La filosofía de las sectas representa la contribución esencial del período posclásico a la historia de la filosofía india. Aunque el número de los adherentes exclusivos de una u otra secta siempre ha sido relativamente pequeño en la India, ya que el indio, según su estructura espiritual, es, sobre todo, tolerante y trata de reunir las concepciones más diversas en una síntesis superior, con todo, la metafísica de estas escuelas no es de escasa importancia para la historia de la vida espiritual india.

Aunque las especulaciones de los *vaishnavas* y *shaivas* pueden no tener para nosotros el alto interés que les corresponde a los seis *darshanas* en cuanto grandes y auténticas formas de expresión del pensamiento indio en la época de florecimiento de su desarrollo, con todo, merecen, en el marco de la historia de la filosofía india, un lugar más importante que aquel que hasta ahora han encontrado en la mayoría de las exposiciones. Pues no sólo ellas influyen en el Hinduismo de hoy día de una manera profunda, sino que es tan imposible no tomarlas en cuenta en el curso del desarrollo del pensamiento indio, como lo es no tomar en cuenta la escolástica medieval en el curso del desarrollo del pensamiento occidental[64a].

[64a] No he tratado aquí de las doctrinas de los místicos *maratas* y del reformador Kabîr, que salió del Vishnuismo, etc. He dado traducciones de sus obras en *Indische Geisteswelt*, I, págs. 224-228 y 257-262.

1. «Los vishnuitas»

a) Râmânuja

Râmânuja (1017-¿1137?), un brahmán de la zona lingüística del tamil, que pasó la mayor parte de su vida en Kânci (Conjeeveram) y Shrîrangam, es el gran paladín de una fe en Vishnu que unió en una síntesis fecunda el *Vedânta* de las *Upanishads,* de las epopeyas, del *Vishnu-purâna* y de los libros sagrados del Pâncarâtra con la fe, cargada de emoción, en Vishnu de los Âlvârs, poetas piadosos, autores de himnos en tamil (¿siglos VII a IX?). Continuó la obra que había sido iniciada por Nâthamuni y Yâmunâcârya, defendiéndola mediante su gran comentario de los *Brahma-sûtras* y de la *Gîtâ,* así como mediante sus otros escritos contra el acosmismo de Shankara, y dándole una forma sistemática. Los adeptos de Râmânuja, los *râmânujîyas* o *shrîvaishnavas,* han explicado y desarrollado las doctrinas de su maestro en numerosos comentarios y escritos. Entre ellos debemos mencionar a Sudarshana (siglo XIV) y a Venkatanâtha, más conocido bajo el nombre de Vedântadeshika (siglo XIV), al autor tamil Pillai Lokâcârya (fin del siglo XIII) y a Shrînivâsa, que floreció alrededor de 1650 y cuya *Dîpikâ,* tomada por mí como base para la exposición que sigue, es hoy día el manual más difundido de la escuela.

La doctrina de Râmânuja es designada con el nombre de *Vishishtâdvaita* («monismo calificado»), por cuanto, según él, Dios, único, no es un mero ser despojado de toda distinción y que todo lo abarca, sino que, por obra de su naturaleza, posee como cualidades *(vishesha)* las almas individuales y lo inanimado. Las mónadas espirituales y la materia están tan inseparablemente unidas a Dios como los atributos con la sustancia, y Dios tiene, frente a las almas individuales y lo carente de vida, la misma posición que el alma frente al cuerpo. Así como el cuerpo no puede existir sin el alma y es compenetrado y gobernado por ella, así los espíritus individuales y lo no espiritual *(jada,* a saber, la *prakriti* y el tiempo) dependen completamente de Dios, pero, al mismo tiempo, son eternamente diferentes de él. La pluralidad del mundo exterior no es una ilusión sino plenamente real; todos los seres y cosas son formas o modos *(prakâra)* de Dios. Estos modos están contenidos en Dios potencialmente durante el período de reposo del mundo, pero se manifiestan mediante las creaciones periódicas del mundo. El surgimiento del mundo es, por eso, sólo una transformación de aquello que, desde siempre, se permanece en Dios en estado sutil.

Como *Brahmân,* lo Absoluto único, que todo lo abarca y compenetra, Dios es la causa material y eficiente del mundo, pero, al

mismo tiempo, es un ser personal que trasciende el mundo, que posee infinitamente numerosas perfecciones y está sentado en su trono en su morada celestial Vaikuntha, rodeado por dioses, santos y liberados. Él manifiesta su soberanía sobrenatural, en el mundo, bajo la forma de hipóstasis *(vyûha)* cósmicas, encarnaciones animales y humanas *(avâtara)* y objetos sacramentales del culto. Como «regente interno» Dios está presente en el corazón de todos los seres. En cualquier forma de existencia él está eternamente unido a su esposa Shrî (Lakshmî), que viene a ser su capacidad de crear y de salvar.

Las almas individuales *(jîva)* son mónadas eternas, conscientes y activas del tamaño de un átomo. Poseen en sí suprema sabiduría y perfecta felicidad, pero estas cualidades sólo llegan a su completo desarrollo una vez que son eliminadas las limitaciones que el cuerpo impone a las almas. Eso tiene lugar únicamente tratándose de las almas que han alcanzado la liberación o que la poseen eternamente, como Shesha, Garuda y otros funcionarios en el séquito de Vishnu.

Lo «no espiritual» *(acit)* o «inerte» *(jada)* comprende: 1) el tiempo y 2) la *prakriti*. El tiempo es considerado en este sistema como una realidad en el interior de Dios, con cuya ayuda lleva a cabo su juego creador. No es, pues, ni una sustancia independiente como en el *Nyâya-Vaisheshika*, ni un efecto de la *prakriti* como en el *Sânkhya*. La *prakriti* es la naturaleza primordial o fuerza-sustancia, de la que se desarrolla todo aquello que rodea a las almas, en cuanto que les proporciona los órganos y objetos de la experiencia. Las representaciones sobre su evolución cósmica se corresponden en sus rasgos fundamentales con aquéllas del *Sânkhya* puránico; con todo, Râmânuja se aparta del *Sânkhya* en algunos detalles, ya que la *Subalâ-upanishad*, poco conocida por lo demás, le sirve de autoridad[65].

La *prakriti* es el sustrato de los tres *gunas: sattva, rajas* y *tamas*, los cuales, según esta doctrina, no deben ser considerados (como ocurre en el *Sânkhya)* como elementos constitutivos de la misma, sino como cualidades diferentes de ella, pero inseparables. Existe, sin embargo, además una clase de materia superior, que está libre de *rajas* y *tamas* y es caracterizada como pura *sattva*. Esta *nitya-vibhûti* no está comprendida en lo no espiritual, sino en lo espiritual y constituye la materia con la que están formados los cuerpos de Dios y de los liberados, así como los objetos en el paraíso eterno de Dios. Se tenía que aceptar esta «materia inmaterial» en todas aquellas doctrinas que admiten, como meta del liberado, una vida eterna, descrita con rasgos sensibles, al lado de Dios, en su mundo sobrenatural.

---

[65] R. Otto, *Siddhânta*, pág. 118; *Sukthankar*, pág. 52.

A lo espiritual pertenece finalmente (además de Dios, las almas y la *nityavibhûti)* también el saber *(jnâna),* que es concebido como una sustancia, que de por sí no puede ser sujeto, sino que, siempre, depende de un sujeto (alma o Dios). Es como una luz que, en las almas, es más o menos oscurecida en la *sansâra,* pero que en el curso del proceso salvífico se amplía cada vez más y, finalmente, se desarrolla plenamente en el liberado. Cuando en la *Brihadâranyaka Up.* 1, 5, 3, se dice «Deseo, decisión, duda, fe, carencia de fe, tenacidad, carencia de tenacidad, vergüenza, conocimiento, miedo; todo esto es sólo *manas»,* ello no significa que todo esto son sólo modificaciones del pensamiento; por consiguiente, de un producto de la *prakriti,* sino que son clases del saber, que sólo en sentido figurado es designado como *manas,* ya que el saber necesariamente está vinculado con *manas,* en cuanto que éste es su vehículo[66].

El saber es el medio de la liberación. Las buenas acciones son útiles, ciertamente, para la purificación del alma, pero, por sí solas, no pueden procurar la salvación. Pero la importancia de las obras es más apreciada por Râmânuja que por Shankara, ya que él recomienda a los ascetas no abandonar las acciones rituales, sino realizarlas hasta la muerte. Con todo, las obras son un medio salvífico secundario. El requisito para el camino que conduce a la salvación es el conocimiento de que el alma es diferente de la *prakriti* y de todo lo que sale de ella. Este conocimiento realizado a través de la meditación permite liberar al alma de las ataduras de la materia y sacarla del *sansâra,* pero los «aislados» en esa forma sólo constituyen una clase inferior de liberados que continúan viviendo como espíritus sin cuerpo, pero que no participan de la felicidad de permanecer cerca de Dios[67]. Sólo el *Bhakti-yoga,* la amorosa absorción en la naturaleza de Dios, que le hace consciente al que la practica de que él es sólo un *shesha* (literalmente: «resto, apéndice») del Señor de los mundos y que depende de éste por completo en su existencia y en su actividad, sólo el *bhakti-yoga* garantiza el supremo bien. El amor vehemente a Dios conduce a su visión inmediata y al ingreso en su reino en el momento de la muerte. En vista de que la *bhakti* exige la meditación sobre textos védicos, pero que éstos no deben ser estudiados por los *shûdras,* Râmânuja enseña, además, otro camino hacia la salvación, la *prapatti,* la entrega a Dios llena de fe. El que, lleno de confianza, se refugia en Dios y le hace entrega de todo puede estar seguro de que será salvado por su gracia.

---

[66] Dipikâ, cap. 7, trad. de Otto, pág. 49.
[67] Pillai Lokâcârya, «Fünf Hauptstücke», en R. Otto, *Vishnu-Nârâyana,* pág. 140.

Las cuestiones acerca de la relación de las acciones con el conocimiento, de la *ghakti* con la *prapatti,* condujeron posteriormente a diferencias dogmáticas en el interior de la comunidad de los *râmânujîyas.* La escuela conservadora del norte, la de los *vadakalais,* enseña el «camino del mono»: así como el pequeño mono, cuando va a ser salvado por su madre del peligro, abraza el cuello materno, así el hombre piadoso debe colaborar activamente en su liberación. Pero la escuela radical del sur, la de los *tenkalais,* proclama el «camino del gato»: Dios salva al hombre según su libre decisión, aun cuando el honbre nada hace para ello, así como la gata toma a su cría en su boca y se la lleva, sin que ésta haga algo[68].

La liberación, a la que llega el santo después de la muerte por el «camino de los dioses» (pág. 166), radica en la comunidad eterna con Dios. Entonces las almas están sin cuerpo, tosco o sutil, pero poseen un cuerpo hecho de *sattva* puro. Sus facultades congénitas de conocer y de querer llegan a su pleno desarrollo; la omniscencia y la capacidad de ver satisfechos todos sus deseos les pertenece. En razón de que saben que son cuerpos del espíritu divino universal, encuentran su felicidad en esta unión con él y, por eso, no pueden ya regresar nuevamente al *sansâra.* Amando a Dios y amados por Dios (*Gîtâ* 7, 18), gozan de una felicidad eterna.

b) Madhva

Mientras que Râmânuja se esforzaba, en contra de Shankara, por establecer firmemente la realidad del mundo y de las almas y de que éstas fueran diferentes del señor personal de los mundos, Vishnu-Nârâyana, él mismo concebía a Dios, en el sentido de las *Upanishads* la causa primordial del mundo y a Madhva, el representante de una idea de Dios que, con su estricta diferenciación de Dios, el mundo y las almas, se corresponde en mucho con aquella idea de Dios del *Nyâya-Vaisheshika* posterior y de los comentaristas del Yoga. Se aleja así, lo más posible, del pan-en-teísmo de las *Upanishads* y de la *Gîtâ,* por lo cual su sistema no es designado, como el de Shankara, Râmânuja y otros maestros, como una forma del *Advaita* (monismo, literalmente «no dualidad»), sino como *Dvaita* (dualismo).

Madhva, llamado también con sus otros nombres Pûrnaprajna o Ânandatirtha, vivió, verosímilmente, de 1199 a 1278; su patria y

---

[68] Las 18 diferencias en la dogmática de esta escuela en R. Otto, *Vishnu-Nârâyana,* págs. 160 y sigs.

principal centro de actividad fue Udipi en la zona lingüística del kanara en la costa sudoeste de la India. Parece haber sido originariamente un adepto de Shankara y haber pertenecido a una escuela que interpretó el *Bhâgavatapurâna,* la gran obra del culto de Krishna, en el sentido de la doctrina del Advaita. Después se alejó completamente de Shankara y combatió sus teorías en la forma más ardiente. De las 37 obras que le son atribuidas, la mayoría están consagradas a la interpretación de las *Upanishads,* de la *Gîtâ,* del *Mahâbhârata* y del *Bhâgavata-purâna;* las restantes son breves tratados de contenido filosófico. De los numerosos escritos provenientes de la escuela de Madhva, los más famosos son los comentarios de Jayatîrtha (siglo XIV).

Según Madhva existen tres entidades que colaboran en el proceso cósmico: 1) el dios omnipotente Vishnu; 2) la infinita pluralidad de almas individuales que conocen, actúan, son felices por naturaleza y tienen el tamaño del átomo y 3) lo no espiritual, a saber, los Vedas eternos, el tiempo y, ante todo, la fuerza-sustancia *(prakriti)* de la que todo lo no espiritual se desarrolla por evolución. Madhva se esfuerza por demostrar, mediante los textos de la revelación y de la tradición con valor de autoridad, y recurriendo a la ayuda de argucias interpretativas a veces muy osadas, que la quíntuple diferencia *(panca-bheda)* entre 1) Dios y las almas, 2) Dios y la materia, 3) las almas y la materia, 4) entre las almas y 5) entre las cosas inanimadas es el único *Vedânta* correcto. Este pluralismo ontológico se une en él con un monismo funcional por el hecho de que sólo Vishnu es autónomo y las almas y la materia, por el contrario, dependen enteramente de su voluntad. Dios comunica a la *prakriti,* cuando éste debe desarrollarse y dar lugar al mundo, el impulso necesario para ello, está siempre presente en el cosmos y en las almas como gobernante interno y toma en sí a las almas en el período del reposo cósmico. La teoría de que sólo Dios es un agente verdadero y de que las almas poseen únicamente una actividad limitada, que no les es propia, se hace presente en una doctrina plenamente desarrollada de la predestinación: Dios determina qué almas pueden ser salvadas, cuáles permanecen eternamente en el *sansâra* y cuáles son presa de la condenación eterna en la «ciega oscuridad».

La totalidad de las almas se divide en liberadas y no liberadas. Eternamente liberada es la esposa de Vishnu, Lakshmî, la personificación de la fuerza de Dios y protectora de la *prakriti,* que es eternamente concomitante con el señor de los mundos en el espacio y en el tiempo. Todas las otras almas, que poseen la liberación, han ganado ésta sólo en una larga ascensión progresiva. También los dioses se tornan aptos para la salvación después de un tedioso proceso de purificación; Madhva da al respecto indicaciones que llegan

al detalle. Así, según él, *Brahmâ* alcanza la liberación, lo mismo que Shesha, al final de un período cósmico, mientras que Vayu (cuya encarnación Madhva se consideraba) se reencarna como Brahmâ y Shiva como Shesha.

Las buenas obras preparan el conocimiento de Dios; éste conduce a la *bhakti*, «al convencimiento lleno de afecto de que Dios está por encima de todo». El amor ardiente a Vishnu se expresa en la meditación intensa, cuyo fruto es, finalmente, la visión intuitiva de Dios, la cual, ya en esta existencia, lleva a la liberación de las cadenas del mundo. Después de la muerte los santos llegan por el «camino de los dioses», las más de las veces primeramente a Brahmâ, para luego penetrar, instruidos por él, en el mundo de Vishnu, una vez que tiene lugar la destrucción del mundo. La felicidad en los paraísos de Vishnu, Shvetadvîpa, Anantâsana y Vaikuntha consiste en que los liberados, dotados de cuerpos hechos de *sattva* puro, conscientes de estar seguros, se regocijan cerca de Dios con juegos de las más variadas especies, con el canto de himnos y la realización de ceremonias religiosas, en los palacios y bosques de placer.

c) Nimbârka

Nimbârka, un brahmán de la zona del Telegu, era tan celoso devoto de Krishna, que se estableció de forma permanente en los lugares sagrados de este dios en Brindâban (cerca de Mathurâ en el norte de la India) y ahí fundó una secta, que tuvo gran importancia por algún tiempo pero que, actualmente, en lo que se refiere a la influencia, está por detrás de las otras escuelas *vaishnavas*. La época de Nimbârka no es segura. Escribió un corto comentario de los *Brahma-sûtras* y un poema de 10 estrofas (Dashaslokî) que sintetiza su doctrina. Los comentaristas más importantes de sus doctrinas fueron Shrînivâsa (siglo XIV) y Keshava Kashmîrin (siglo XVI).

La doctrina de Nimbârka es caracterizada como «Doctrina de la distinción y no distinción» *(bhedâbheda-vada)* o «Doctrina de la dualidad y no dualidad» *(avaitâdvaita-vâda)*. Al igual que Râmânuja, trató de conciliar la unidad de lo Absoluto con la pluralidad de las sustancias espirituales y no espirituales; con todo, mientras Rasâmânuja subordinaba la pluralidad a la unidad, Nimbârka, al considerar que la unidad está calificada por ambas, trataba de coordinarlas. Dios se comporta frente a las otras sustancias como el océano frente a sus olas o como el sol frente a sus rayos (*Brahma-sûtra* 2, 1, 13): cada ola no es, ciertamente, diferente del mar, ya que ella tiene en él el fundamento de su existencia, pero, por otro lado, no es idéntica a él, ya que, si así lo fuera, no podría distinguirse ni del océano ni de las

olas. Dios sobresale, en cuanto supremo ser que todo lo abarca, muy por encima de todos los limitados seres terrestres, que dependen en su existencia completamente de él. Ésta es una posición que en las *Upanishads* es presentada múltiples veces mediante la imagen del fuego y las chispas *(Brih.* 2, 1, 20), de la rueda y los radios (ib. 2, 5, 15), que Âshmarathya habría propiciado según *Brahma-sûtra* 1, 4, 20, y que sería la base del comentario no sectario de Bhâskara (pág. 165).

Nimbârka identifica a Brahma con Krishna quien, de acuerdo con él, no es una encarnación de Dios, sino su propio ser. A su lado está Radhâ, la amada aún no mencionada en el *Bhâgavata-purâna,* la cual es elevada aquí a la categoría de un principio cósmico, mediante la cual Dios lleva a cabo su actividad.

Al igual que otros *vaishnavas,* Nimbârka enseña que Garuda y Vishvaksena, los servidores de Vishnu, son almas eternamente liberadas, y pone, entre éstas, la corona, los aretes y la flauta de Dios, que él considera así como seres vivos.

Lo no espiritual es de tres clases: 1) el tiempo, 2) *prakriti* o *mâyâ* y 3) el *sattva* puro que no surge de la *prakriti,* con la cual están hechos los miembros del dios, los palacios celestiales, etc.

Las concepciones de Nimbârka acerca de la naturaleza del alma, acerca de la obtención de la salvación mediante el justo conocimiento sobre Dios y el alma, mediante la entrega de uno mismo *(prapatti)* a Dios, y mediante el amor *(bhakti)* a él y la gracia emanada de él, y acerca de la liberación corresponden, con algunas variantes, a aquellas concepciones de las escuelas tratadas hasta aquí.

d) Vallabha

Vallabha (1479-1531), nacido en Benares, hijo de un brahmán oriundo de la zona telugu, pasó la mayor parte de su vida en los alrededores de Mathurâ. Es el fundador de una secta de devotos de Krishna. Sus descendientes, que ejercen funciones sacerdotales hereditarias, son objeto de un amplio culto por parte de sus adeptos, los llamados *vallabhâcâryas*[69]. Vallabha compuso comentarios de los *Brahma-sûtras* y del *Bhâgavata-purâna,* estimado por él como la suprema autoridad, una gran obra *Tattvadîpanibandha* y numerosos pequeños escritos que exponen su doctrina. La escuela desarrolló una actividad literaria muy intensa tanto en sánscrito como en hindi y gurarati. Entre los autores de la secta se distinguieron, ade-

[69] Von Glasenapp, *Religionen Indiens,* págs. 17 y 327.

más del hijo de Vallabha llamado Vitthalanâtha Giridhara, Bâlakrishna y Purushottama.

Según su antigua tradición, la doctrina de Vallabha sería una ampliación de aquélla de un tal maestro Vishnusvâmin, que habría vivido a mediados del siglo XIII. La secta fundada por Vishnusvâmin se habría integrado en la de Vallabha. El valor de esta información es dudoso; una aclaración definitiva del asunto será posible únicamente cuando se investiguen las obras de este Vishnusvâmin, debiéndose tener en cuenta al respecto que el nombre de Vishnusvâmin («aquel cuyo señor es Vishnu») es llevado por varias personas.

El Vedânta de Vallabha es designado con el nombre de *Shuddhâvaitamata* («doctrina de la no dualidad pura»), en vista de que Brahma, cuando evoluciona para formar el mundo, no es alterado por un principio «impuro» como la *mâyâ*. Según Vallabha, Krishna es el *ens realissimum*, que encierra en sí la pluralidad real como su propia multiplicidad. La diferencia entre las almas individuales y lo no espiritual y Dios radica únicamente en el hecho de que Dios, en su eterno juego creativo, ha oscurecido, de entre sus tres atributos ser *(sat)*, pensamiento *(cit)* y felicidad *(ânânda)*, la felicidad tratándose de las almas y, tratándose de lo no espiritual, también el pensamiento. El mundo en su integridad es, así, una transformación de Dios. El conocimiento de esta situación no elimina la multiplicidad, pero le quita su carácter doloroso, en cuanto que se sobrepone al *sansâra*.

Dios actúa en el mundo por medio de sus fuerzas *(shakti)*. Se revela en tres formas: 1) como el Señor trascendente de los mundos, Krishna, el cual en sus mundos supraterrenales realiza sus juegos celestiales en compañía de las pastoras, etc.; 2) como lo *akshara*, el principio impersonal del cual salen la *prakriti* y las almas y 3) como el gobernante interno *(antaryâmin)*, que todo lo compenetra y lo gobierna. Vallabha utiliza acá nuevamente la distinción, que aparece en las *Upanishads* y en la *Gîtâ*, entre *purusha* y *akshara*, la cual, en la especulación posterior a ambas obras, había sido abandonada. Caracteriza el *akshara* como la «morada» de Dios, como su aspecto exterior, al cual pueden llegar aquellos que buscan la liberación sólo mediante el conocimiento de la naturaleza del mundo, pero sin un amor ardiente a Dios. De acuerdo con el *Bhâgavata-purâna*, se coloca también al lado de lo *akshara* o se les designa como partes del mismo a la «disposición natural» *(svabhâva)*, al tiempo *(kâla)* y al *karma* como formas de manifestarse de Dios, gracias a los cuales tiene lugar el proceso del mundo[70].

---

[70] Tattvârthadipa, 2, 121.

Mientras Vallabha en muchas de sus doctrinas concuerda con los otros maestros, él sigue un camino propio en lo que se refiere a la doctrina de la salvación. No sólo distingue las almas que están condenadas a la oscuridad, las que vagan eternamente en el *sansâra* y las que están llamadas a la liberación, sino que divide, a su vez, a estas últimas en diferentes clases. Por encima de la liberación imperfecta de los que saben, está aquélla de los que practican la *bhakti*. Estos *bhaktas* se dividen en aquellos que desarrollan en sí la *bhakti* con su propio esfuerzo al atenerse a las reglas y prescripciones *(maryâdâ)* y en aquellos que remiten todo a Dios y a los cuales él les envía su gracia *(pushti)* salvadora. El principal deseo de Vallabha es conducir a sus adeptos por el camino de la gracia *(pushti-mârga)*. Característico de este camino es que no exige ningún abandono del mundo, sino que es ejercido en la vida secular, poniendo el creyente todas sus acciones y todo su pensamiento al servicio de Krishna. A las almas que alcanzan la liberación mediante la suprema *pushti* les está reservada la más alta felicidad que consiste en participar en los juegos de Krishna en Goloka (el mundo de la vaca), el paraíso supremo, mientras que los otros liberados deben contentarse con las felicidades de mundos supraterrenales inferiores o con la absorción de la esencia de Dios.

e) Caitanya

Krishna Caitanya Deva (1485-1533), un brahmán de Navadvîpa, había alcanzado renombre como erudito, ya en sus jóvenes años, en aquel semillero de la nueva lógica (p. 262), pero, después, se había convertido en asceta y había suscitado en su tierra nativa, Bengala, un gran movimiento de surgimiento de fe Krishnaísta. Sus adeptos lo consideraban como una forma de manifestación terrena de Krishna de «color claro» y por esa razón es designado con el nombre de Gaurânga («el dios tenía un cuerpo de color azul oscuro»). Él no expuso sus doctrinas por escrito, sino que dejó esa tarea a sus discípulos. Entre los teólogos de la secta sobresalen: los contemporáneos de Caitanya, Râpa y Sanâtana, y su sobrino Jîva cuyo *Shatsandarbha* es considerado como la mejor síntesis de la dogmática. Baladeva Vidyâbhûshana escribió, a comienzos del siglo XVIII, un comentario de los *Brahma-sûtras*.

El *Vedânta* de la escuela de Caitanya es una «Doctrina de la diferenciación y no diferenciación» *(bhedâbheda-vâda)*, la cual, mediante el aditamiento de *acintya* («impensable»), es caracterizada como algo que no es racionalmente concebible. La simultánea identidad y diversidad de Dios, las almas y lo no espiritual no es algo

que los hombres se pueden representar, sino que se encuentran en un nivel más alto que está al margen del concepto lógico.

Como para las otras escuelas krishnaístas, también para esta escuela Dios es, al mismo tiempo, un ser trascendente e inmanente. Considerado bajo diversos aspectos él es: 1) Brahma carente de cualidades, el origen de todo ser; 2) el *Paramâtman,* el alma universal que todo lo gobierna y 3) el *Bhagavân,* el Señor de los mundos, Krishna, provisto de un cuerpo hecho de *sattva* puro. Así, se manifiesta una suprema realidad en una serie escalonada de formas, de las cuales aquélla de Bhagavân es la más alta y la que más abarca. Dios actúa por medio de sus infinitamente numerosas fuerzas *(shakti).* Se dice de ellas que habitan en él, que son exteriores a él y que ocupan una posición intermedia a las dos indicadas, y todas ellas conforman el ser de Dios. La «fuerza del pensamiento consciente» *(cit-shakti)* está en su interior. Tiene tres formas que corresponden a los tres atributos, *sat* («ser»), *cit* («espíritu») y *ânanda* («felicidad»): la *sandhinî-shakti* hace que Dios y todo lo que él quiera exista; la *samvit-shakti,* que él sea omnisciente y que los seres tengan conocimiento; la *hlâdinî-shakti,* que él sienta su propia felicidad y que los seres puedan sentir felicidad. La *jîva-shakti,* «que está en el borde» *(tatasha),* es decir, que es interior y exterior, es la causa de las almas individuales, las cuales, en parte, olvidando su origen divino, se pierden en el mundo exterior; en parte, aspiran a Dios. En el exterior de Dios está su *mâyâ-shakti.* Ésta es la causa material y eficiente del mundo, la que crea el mundo, así como la arcilla y la rueda de alfarero, en las manos de éste, la vasija. Se manifiesta como *prakriti* con sus *gunas,* de la cual todo se desarrolla, además de como el tiempo, el *karma* y como aquello que produce el error y el conocimiento. Todo el proceso cósmico es, así, el juego eterno de Dios con sus indicadas fuerzas.

La posición de las almas individuales frente a Dios es la de los rayos del sol frente al sol o la de las chispas frente al fuego. La liberación del *sansâra* es sólo posible cuando las almas pierden la idea de su existencia independiente, toman conciencia de su vinculación con Dios y realizan la más alta devoción *(bhakti)* inspirada en la confianza y en la fe. Éstas son preparadas por las buenas obras y el conocimiento, su coronación en el amor *(prema),* en el cual se verifica la entrada del hombre en lo divino. En el éxtasis el devoto debe estar lleno de Dios como la abeja de miel, hasta que, en caso de estar predestinado para ello, alcance la forma más alta de liberación, que consiste en participar eternamente en los juegos de Krishna. Este ideal del más alto y apasionado amor a Dios encuentra su personificación en la figura de la pastora Râdhâ, quien, hechizada por la belleza de Krishna, abandona a su esposo para entregarse al dios.

Râdhâ es concebida al mismo tiempo como un principio cósmico, como la *shakti* de Krishna, gracias a la cual tiene lugar el proceso del mundo; es por ello idéntica a él y, con todo, diferente, en una diferencia y no diferencia inconcebibles. En vista de que Dios es, según su ser, felicidad y produce felicidad, él es el *rasa* de la *Taittirîya-Upanishad* 2, 7. Él es, incluso, el más alto sentimiento de felicidad, que se manifiesta en la relación religiosa del hombre con él.

2. «Los shivaítas»

a) Los *lakulîsha-pâshupatas*

Los *lakulîsha-pâshupatas* son determinados adeptos del *Pashupati* (pág. 220) que, tal vez, veían en el fundador de su secta al maestro Makulin (portador de una maza), que ellos consideraban como una encarnación de Shiva. Una obra de la escuela *lakulîsha,* que ha llegado hasta nosotros, es los *Gana-kârikâs* de Bhâsarvajna (finales del siglo X); la exposición general en la *Síntesis de todos los sistemas* de Mâdhava (siglo XIV) reposa en esos *kârikâs* y en otros textos. Los comentarios de *Brahma-sûtra* 2, 2, 39 y sigs. se ocupan de manera polémica de algunas doctrinas de la escuela.

Según estas fuentes la doctrina de estos *pâshupatas* se ocupa, principalmente, de la exposición de la naturaleza de Shiva y de indicaciones prácticas para la obtención de la salvación. Dios es sólo la causa eficiente del mundo, no la causa material; por consiguiente, es sólo el «director» de lo no espiritual y de las almas; es incorpóreo, pero puede adoptar formas para realizar sus fines. El proceso de liberación es propiciado por ritos de consagración, por ejercicios de Yoga, por el mantenimiento de ciertos votos, como bañarse en cenizas o arena, la murmuración de fórmulas, etc., así como por una conducta extraña (risas, cantos, bailes, palabras sin sentido, etc.) que debe producir el desapego al mundo[71]. Esta teología y esta doctrina práctica de la salvación presentan el marco en el cual se puede construir una filosofía adecuada. De la misma manera a como los teólogos cristianos medievales han unido las doctrinas de Aristóteles o los teólogos protestantes modernos han unido en una u otra forma las doctrinas de Kant y Hegel con sus respectivos principios de fe, para darles a éstos una fundamentación científica, así muchos *pâshupatas* utilizaron el *Nyâya* o el *Vaisheshika* como base racional de su teología. De este modo, el mencionado Bhâsarvajna fue también autor de una obra de *Nyâya.*

---

[71] Mâdhava, *Sarvadarshana-sangraha,* trad. en Deussen AGph. I, 3, págs. 307 y sigs.

Las relaciones entre un Shivaísmo teísta y los sistemas de lógica y atomística se remontan, con todo, a una época más antigua, ya que Prashastapâda se reconocía a sí mismo como adepto de Shiva y Uddyotakara es designado como un maestro *pâshupata*. La estrecha vinculación entre el *Nyâya-Vaisheshika* y el Shivaísmo se mantuvo también en la época siguiente: en una inscripción de fecha 1103 Someshvara Sûri, «quien hizo florecer la doctrina *lâkula*», es caracterizado como un *naiyâyika* y *vaisheshika*. Similares indicaciones encontramos hasta en el siglo XV[72]. También otras sectas shivaítas, como los kâpâlikas, kâlâmukhas y mahâvratadharas (portadores del gran voto), que seguían prácticas repugnantes (como vivir en los lugares consagrados a la cremación de cadáveres, beber en cráneos humanos, etc.), habrían adoptado el *Nyâya-Vaisheshika* como filosofía. Otros *pâshupatas* utilizaron por el contrario, el Yoga como infraestructura de sus principios religiosos[73]. En muchos casos sin embargo, la adaptación de estos darshanas a necesidades religiosas ha debido provocar una alteración de las concepciones de la liberación ya que para los shivaítas el *summum bonum* lo constituye no la obtención de una quietud carente de dolor, sino la adquisición de un estado similar a la soberanía de Shiva.

b) La doctrina cashemiriana del reconocimiento

Mientras que la doctrina de los *pâshupatas* no puede ser designada como un sistema filosófico plenamente desarrollado, las doctrinas de algunas otras escuelas shivaítas merecen este nombre en toda su extensión, ya que ellas se presentan con todo el equipo de la argumentación filosófica y se esfuerzan por ofrecer una cosmovisión autónoma y completa en sí. Las escuelas, que van a ser tratadas a continuación, surgieron desde el último cuarto del primer milenio d.C., y todas ellas están de acuerdo en que tratan de dar una forma firme a los dogmas de los *Âgamas* en el sentido de una determinada teoría *advaita*. Empezamos con una exposición de la doctrina cashemiriana del reconocimiento, en vista de que ésta, por lo que sabemos, produjo en primer lugar una literatura filosófica altamente desarrollada, pero también, como consecuencia de la conversión de Cachemira al Islam, tempranamente perdió su fuerza vital.

---

[72] Krishnamishra en el drama *Salida de la luna del conocimiento*, II, 2; el jaina Râjashekhara (s. XIV), véase la introducción de la edicion de las *Ganakârikâs* (Gaikwad's Oriental Series XV); Gunaratna en el comentario de las estrofas 12 y 59 del *Shaddarshana-samuccaya*, de Haribhadra.

[73] Madhusûdana Sarasvatî en Deussen AGPh., I, 1, pág. 63.

Los *shaivas* cachemirianos enseñan que la liberación es sólo posible si el ser individual se «reconoce» como Shiva. Se considera como fundador de la escuela a Vasugupta (¿siglo IX d.C.?), al cual Shiva le habría revelado su antigua doctrina salvífica, que había caído en el olvido, al inducirlo en un sueño a buscar y encontrar en el monte Mahâdeva, en el Himalaya, una piedra en la cual estaban grabadas los *Shiva-sûtras,* que exponen lo fundamental de la doctrina. Debe verse en esta leyenda una elaboración mítica del hecho de que Vasugupta le diera a las antiguas tradiciones de los *Âgamas* shivaítas una nueva forma, a la que él pretendía dotar de una autoridad supraterrena. Esta historia recuerda las leyendas budistas que refieren cómo los antiguos *Sûtras* del Mâhâyâna fueron encontrados ocultos en grutas por Nâgârjuna y otros maestros que trataban de forma similar dar a sus enseñanzas la apariencia de una venerable antigüedad. Kshemarâja manifiesta expresamente, en la introducción de su comentario de los *Shiva-sûtras,* que Vasugupta no había estado satisfecho con las enseñanzas de Nâgabodhi (un filósofo budista) y, en otro lugar, anota que Shiva le proporcionó la revelación para comunicarles la verdad a los hombres prisioneros de las doctrinas dualistas. Se puede, pues, aceptar que la realización de Vasugupta consistió, sobre todo, en transformar la metafísica dualista de los *shaivas* en una doctrina de la unidad de todo, utilizando para ello ideas de la teoría budista del conocimiento. En razón de que en el Shivaísmo ya se habían manifestado fuertes tendencias monistas, el terreno para tales tentativas estaba ya preparado, de modo que la nueva doctrina rápidamente alcanzó gran prestigio. Entre los filósofos que continuaron la obra de Vasugupta, descollan especialmente Kallata y Somânada en el siglo IX, Utpala en el X, así como Abhinavagupta y Kshemarâja en el XI. Con la introducción del Islam (1315) el brillo de la doctrina empezó a decaer, aunque encontró todavía hasta hoy día representantes aislados. Debido a la poetisa mística Lallâ (siglo XIV) sus concepciones fueron puestas en lengua cachemiriana al alcance de las personas incultas[74].

Si nosotros calificamos esta doctrina de «cachemiriana», esto se justifica por el hecho de que encontró sus más notables exponentes en la hermosa tierra montañosa, pero con ello no se quiere manifestar que no encontrase adeptos también en otras partes de la India, y tampoco debe pensarse que, en la época de su florecimiento, esta doctrina fuese la única forma en la cual el Shivaísmo de Cachemira fijó filosóficamente su dogmática; más bien, otras expresiones del Shivaísmo siempre existieron al lado de ella. El nombre de «reconocimiento», rigurosamente empleado, sólo le corresponde a la última y

[74] Algunas estrofas de la misma en *Indische Geisteswelt,* I, págs. 236 y sigs.

más perfecta fase del sistema, la cual se inicia con Somananda. De otro modo la doctrina se llama también *Spanda-shâstra* ya que manifiesta la espontaneidad del espíritu universal, o *Trika*, ya que admite una tríada de principios: Shiva, Shakti y alma[75].

El punto de vista de la doctrina, en lo referente a la teoría del conocimiento, puede ser definido como «Realismo ideal». Mientras que para Shankara sólo Brahma posee la más alta realidad, y el mundo es únicamente una apariencia sobreimpuesta a éste, de acuerdo con los cachemiros, el mundo es una objetivación real del pensamiento de Dios. El proceso cósmico que se renueva sin cesar no es, si no, el contenido de la conciencia del espíritu universal. Como ocurre en el hombre, así tiene lugar también en Shiva una constante alternancia entre los estados de despertarse, estar despierto, endormecerse y dormir; esta alternancia se manifiesta en el surgimiento del cosmos, en su existencia, en su desaparición y en la quietud cósmica. Shiva es así la causa material y eficiente del mundo; su actividad creadora es comparada a la de un artista en que su espíritu realiza una pintura, sin utilizar para ello ni tela ni pincel de colores.

Dios actúa mediante sus fuerzas *(shakti)*. Éstas constituyen con él una sola entidad, pero, por otro lado, son consideradas como realidades separadas, desgajadas de él. Las más importantes de éstas, que son concebidas como aspectos distintos de Dios, son la fuerza de la conciencia *(cit-shakti)*, la fuerza de la felicidad *(ânanda-shakti)*, la fuerza de la voluntad *(icchâ-shakti)*, la fuerza del conocimiento *(jnâna-shakti)* y la fuerza de la acción *(kriyâ-shakti)*. Cuando Dios deja jugar estas fuerzas suyas, entonces él realiza el proceso cósmico, así como el proceso salvífico, que consiste en que la ilusión de la multiplicidad, producida por la fuerza del ocultamiento de Dios, es nuevamente eliminada por la fuerza de su gracia.

Correspondiendo a estos postulados monistas fundamentales del sistema, para éste sólo se da un único espíritu universal; cada individuo es idéntico a él; las múltiples manifestaciones que el individuo percibe son, al final de cuentas, únicamente pensamientos del espíritu universal.

Para explicar el surgimiento del mundo múltiple, la doctrina del reconocimiento recurre a los 25 principios *(tattva*, literalmente «esto-idades») del *Sânkhya*, pero les agrega 11 más, de modo que resultan, en total, 36 *tattvas*, los cuales comienzan con Shiva como causa primordial de todo y terminan con el elemento tosco tierra. Todos estos *tattvas* son, por igual, aspectos de lo Absoluto, en los cuales éste se limita a sí mismo y se diferencia en esa forma dando lugar a la multiplicidad.

[75] Otras explicaciones del nombre Trika en Pandey, *Abhinavagupta* (1936), pág. 170.

En lo que sigue esbozamos brevemente el surgimiento de cada uno de los *tattvas,* numerándolos correlativamente empezando por el más alto.

El proceso del desenvolvimiento del mundo se inicia al diversificarse polarmente lo Absoluto, el supremo *Shiva (Parama-shiva),* como *shivattattva* (1) «pura luz de la conciencia» y como *shakti-tattva* (2) «fuerza pura». En la etapa siguiente, *sadâ-shiva-tattva* (3), aparece en Dios la conciencia del «Yo soy»; en el *aishvara-tattva* (4) que sigue surge en él el sentimiento de su grandeza mayestática. El *sadvidyâ-tattva* (5) representa la etapa en la que Dios reconoce como idéntico a él todo lo que de él se origina.

Así como en la conciencia humana el interés por algún objeto, al cual toda la atención estaba dedicado, disminuye con el tiempo y finalmente desaparece, así se oscurece en Dios la conciencia de que él, como sujeto y objeto, lo abarca todo. Debido al *mâyâ-tattva* (6), que entonces se origina, se produce en el espíritu la falsa representación de que las ideas que él mismo ha creado son algo autónomo, distinto de él. A causa de ello se realiza en él una limitación duradera; cinco velor lo envuelven, los cuales lo obstaculizan y hacen que se convierta en un espíritu individual *(purusha).* Estos cinco *kancukas* («corazas, chaquetas de fuerza») tienen las siguientes funciones:

1. El *Kâla-tattva* (7) hace que el espíritu no se sienta más como un ser eterno, sino como un ser limitado por el tiempo *(kâla).*
2. El *niyati-tattva* (8) da lugar a que el espíritu no se considere ya por encima del espacio y de la causalidad, sino limitado por el condicionamiento necesario que ambos le imponen.
3. El *râga-tattva* (9) reduce el interés: el espíritu ya no sabe que él es perfecto y ya no abarca todo con igual amor *(râga),* sino que se interesa únicamente por ciertas cosas y se siente por tal razón insatisfecho.
4. El *vidyâ-tattva* (10) limita el conocimiento *(vidyâ)* de modo que la omnisciencia del espíritu que sabe que todo está en él cede el lugar a un conocimiento reducido de cosas limitadas.
5. El *kalâ-tattva* (11) reduce la capacidad de actuar *(kalâ,* propiamente arte), de modo que el espíritu ya no sabe que él es el creador de todo, sino que se considera como un agente limitado en su poder.

El espíritu universal, convertido en un espíritu individual *(puruska, tattva* 12) a causa de la *mâyâ* y de los cinco *kancukas,* tiene primeramente, la representación de algo vago que está frente a él

como un objeto. Esta otra entidad, con la cual él cree que está relacionado, es la *prakriti (tattva* 13), la naturaleza primordial o la fuerza-sustancia en la cual tiene su raíz todo lo no espiritual que el purusha percibe fuera de sí. Así como el número de *purushas,* en los cuales aparentemente se divide el espíritu universal, es infinito, así también es infinito el número de las *prakritis,* ya que a cada *purusha* se le contrapone una *prakriti,* aunque los *purushas* se imaginan que una sola *prakriti* les es común a todos[76]. En la *prakriti* se encuentran en equilibrio los tres *gunas: sattva, rajas, tamas,* que corresponden a los tres sentimientos primordiales: placer, dolor y apatía. Este equilibrio es roto por un impulso *(kshobha),* que no procede ni del *purusha* ni de la *prakriti,* sino del regente del *tattva prakriti,* el dios Ananta —que, al final de cuentas, es una manifestación de Dios. Debido a ese impulso la prakriti se desarrolla transformándose en los *tattvas* 14-36, a saber: los tres órganos psíquicos: *buddhi, ahankâra, manas;* los cinco sentidos del conocimiento y los cinco sentidos de la acción; los cinco elementos sutiles *(tanmâtra)* y los cinco elementos toscos *(bhûta).* Los productos de la *prakriti* son, para la doctrina del reconocimiento, el conjunto de los elementos con los cuales se constituye aquello que el espíritu individual experimenta como no perteneciente a su verdadero ser. De acuerdo con ello, existen ilimitadamente numerosos ejemplares de estos *tattvas.* Los *tattvas* tienen cada uno una existencia colectiva y, en tal calidad, están regidos por divinidades, que son llamadas sus directores *(adhishthâtri)* o señores *(tatettvesha)* y que juegan un rol en la cosmogonía mítica, como Ananta, el señor de la *prakriti* en la creación colectiva y Brahmâ en la creación individual. Estas ideas tienen, con todo, sólo una importancia que no es verdadera ya que, en la realidad, cada espíritu individual es el supremo Dios, eterno, feliz, inalterable, y toda limitación y diferenciación es sólo un *âbhâsa,* un reflejo, una apariencia de él.

El ser individual, que en su error no reconoce su identidad con Dios, vaga, limitado por la *mâyâ* y los *kancukas,* en el *sansâra,* en una existencia de corta duración y corpórea. La causa de la reencarnación de las almas es la ignorancia propia del espíritu individual, que se considera una última y autónoma unidad *(anu,* «átomo») y que, como consecuencia de esta ignorancia, produce *karma,* que tiene como efecto, bajo la influencia de la fuerza de la *mâyâ,* nuevas existencias en un mundo proyectado hacia el exterior por el

[76] La doctrina de las múltiples *prakritis* que Gunaratna menciona en su comentario de la estrofa 36 del *Shaddarshana-samuccaya,* de Haribhadra.

alma. Existen, así, tres impurezas congénitas (mala) o males fundamentales, que condicionan la existencia dolorosa de cada ser individual:

1. El *ânava-mala,* el mal de la individuación.
2. El *karma-mala,* el mal del *karma,* el encadenamiento originado por las acciones buenas y malas.
3. El *mâyâ-mala,* el mal de la *mâya,* que hace que el espíritu individual se viva como un ser limitado en un mundo que se representa como existiendo fuera de él.

Las almas están encadenadas por estos tres males solamente durante el período de existencia del mundo; se llaman entonces *sakala* (con *kalâ,* es decir, provistas de órganos que las limitan). Cuando tiene lugar la desaparición del mundo, el *mâyâ-mala* es eliminado, las almas están entonces sin órganos y sin mundo exterior y son designadas, por tal razón, como *pralayâkala* (en el *pralaya* sin *kalâ [pralaya-a-kala]).* Pero éste es sólo un estado pasajero, ya que las almas están nuevamente afectadas con todos los tres males una vez que se produce una nueva creación del mundo. Una tercera clase de almas, aquéllas «liberadas de los órganos mediante el conocimiento» *(vijnânâkala)* sólo están sometidas al mal de la individuación. Son aquellos seres que han progresado tanto en el camino de la salvación que han superado los dos males más toscos y se esfuerzan, en mundos supersensibles más altos, por lograr también la destrucción del *ânava-mala.*

El medio para la liberación es la completa destrucción de la ignorancia y del mal de la individuación condicionada por ella. Mediante el conocimiento intuitivo de la identidad del alma universal y del alma individual, del sujeto y del objeto, se alcanza el *samâvesha,* el «entrar» o «absorberse» en Dios. La obtención de la salvación tiene como requisito previo recibir la iniciación *(dîkshâ)* y la enseñanza de parte de un *guru;* es facilitada mediante la recitación de *mantras* (fórmulas sagradas), que desarrollan con la fijación del pensamiento fuerzas divinas, así como de meditaciones. Pero ella es sólo posible si la *shakti* de Dios desciende en el creyente y toma entera posesión de él. Este *shakti-nipatâ* es una manifestación de la gracia divina *(anugraha),* una función especial del espíritu universal, la cual es considerada como un quinto *kritya* («acto») de Dios, al lado de sus facultades de crear todo, de mantenerlo, de retomarlo nuevamente en sí y de oscurecerlo. Una vez que se ha producido el reconocimiento de la unidad de esencia con Dios, entonces todas las limitaciones, que provocaron la diferenciación entre Dios, el alma individual y el mundo, son anuladas. En la meditación el devoto

participa con admiración *(camatkâra)* de la iluminación. Al tomar conocimiento de que él es Shiva, el deseo, el placer y el dolor son ya para él, incluso mientras vive, una apariencia sin sustancia; se convirtió en un «igual a Shiva» *(shivatulya)* hasta que, en el momento de la muerte, se libera para siempre del resto de su individualidad.

El sistema, resumido aquí de forma breve en sus pensamientos fundamentales más importantes, tiene naturalmente en sus diversos representantes formas que se alejan algo las unas de las otras, no sólo porque en ellos un punto u otro pasa a primer plano, sino también porque la parte filosófica (la única que ha sido tomada en cuenta aquí) aparece estrechamente ligada a doctrinas tántricas sobre el poder de los *mantras* y las fuerzas místicas del Yoga. Abhinavagupta ha recalcado muy acertadamente que el carácter del sistema en su integridad es una recreación orgánica a partir de ideas de los *Âgamas* shivaítas, del *Vedânta* y del *Vijnânavâda,* al expresar que los representantes de estas tres tendencias pueden convertirse a su metafísica, si cada uno abandona su doctrina fundamental: los shivaítas el dualismo, los vedântistas la idea de que la *avidyâ* («ignorancia») no es producida por Dios mediante su *mâyâshakti* y los *vijnânavâdins,* la creencia de que la conciencia puede ser explicada sin un Âtman eterno, señor de los mundos.

c) El *Shaiva-siddhânta*

Con el nombre de *Shaiva-siddhânta,* es decir, aproximadamente «Sistema doctrinario definitivo de los shivaítas», se designa un sistema que, en oposición a la «Doctrina del reconocimiento», admite la existencia eterna de tres sustancias diferentes (Dios, alma, lo no-espiritual), pero, al mismo tiempo, enseña un *Shivâdvaita,* ya que mediante Shiva se restablece la unidad absoluta de todo lo que es la forma de un monismo del devenir. El *Shaiva-siddhânta* permanece todavía hoy día en la India del Sur y ha producido una gran literatura en idioma tamil. Los grandes poetas shivaítas Tirumûla, Sundara, Mânikkavâcaka (siglo IX) lo habrían proclamado en forma poética. Pero se considera al *shûdra* Meykanda (siglo XIII) como el primero que expuso en tamil, en forma sistemática, las doctrinas de la escuela; su *Shiva-jnâna-bodha* («el despertar del conocimiento de Shiva») es una traducción del sánscrito, de una parte del *Raurava-âgama.* Su obra fue continuada por Arulnandi, Manavâcakam Kedandân, Umâpati (siglo XIV) y otros numerosos autores. Muchos adeptos tamílicos contemporáneos de *Shaiva-siddhânta* pretenden un origen tamílico para sus doctrinas. Creen que los *Âgamas,* sobre

los cuales se basa, fueron compuestos en la época prehistórica en idioma tamil, pero que se perdieron en gran parte. Sólo una parte de ellos habría sido traducido al sánscrito y habría llegado hasta nosotros en esa forma. Podría ser exacto que una forma más antigua del Shivaísmo hubiese surgido en el sur y luego se hubiese difundido en el norte, de donde habría retornado al sur en una forma más desarrollada; la teoría de que los *Âgamas* originariamente fueran compuestos en tamil no puede, por el contrario, ser demostrada; contra ella habla no sólo el hecho de que nosotros poseemos únicamente *Âgamas* en sánscrito, sino también el hecho de que toda la literatura del *Shaiva-siddhânta* en tamil utiliza términos sánscritos. Que una escuela sánscrita del *Shaiva-siddhânta* existió incluso antes de Maykanda surge de la exposición del sistema realizada por Mâdhava en su obra *Síntesis de todos los sistemas,* compuesta en el siglo XIV. Este libro utiliza como fuentes, al lado de otras obras mencionadas, el *Mrigendra-tantra,* una «refundición» de un *Kâmika-âgama* más antiguo debida al cachemiriano Bhatta Nârâyanakantha (siglo XI)[77], que se presenta sólo como un comentarista. A. Zieseniss cree haber encontrado en el Wrihaspatitattwa javanés un antecedente del *Shaiva-siddhânta;* es un texto que pertenece al siglo X, el cual se remonta a un original sánscrito que no nos ha sido conservado. De acuerdo con todo esto, es verosímil que el *Shaiva-siddhânta* de los tamiles dependa de los textos de los *Âgamas* en sánscrito, los cuales, por lo menos, se remontan a la misma época en la cual se constituyó la doctrina del reconocimiento. Teniendo en cuenta las numerosas concordancias que existen entre esta última doctrina y la escuela del sur en lo referente a los *tattvas,* etc., debe aceptarse que ambas son transformaciones de formas más antiguas de una metafísica shivaísta y que ambas se han influido mutuamente en el curso de su historia.

Una obra, que muchos *shaiva-siddhantistas* pretenden que sea una exposición de su doctrina, es el comentario de los *Brahma-sûtras* por Shrîkantha. Shrîkantha designa su exposición doctrinaria como *Shiva-vishishtâdvaita,* es decir, como un monismo según el cual Shiva es Brahma y es cualificado por el mundo, constituido por lo espiritual y lo no espiritual *(cid-acid-prapanca).* Es discutible la época de Shrîkantha. En vista de que su comentario concuerda no sólo desde el punto de vista del pensamiento, sino, en muchas expresiones, con el *Shrî-bhâshya* de Râmânuja (muerto en 1137), se admite que debe ser colocado después de éste; el argumento de que

[77] A. Zieseniss, *ZDMG,* núm. 92, 1938, Apéndice, pág. 32.

él no es mencionado en la *Síntesis de todos los sistemas* de Mâdhava y que, por consiguiente, sólo podría haber sido compuesto alrededor de 1400[78], es un argumento débil, ya que Mâdhava no tuvo ocasión de ocuparse de esa obra y no menciona a otros comentaristas famosos como Bhâskara. Verosímilmente, Umâpati cita ya alrededor de 1313 el comentario de Shrîkantha. Sobre la base de ésta y otras circunstancias debe tal vez colocarse a Shrîkantha en el siglo XII[79]. Pero, en su concepción de la relación entre Dios, las almas y lo no-espiritual y en algunas otras concepciones, Shrîkantha se aparta del punto de vista que adoptan la mayoría de los *siddhântins,* de modo que se le puede incluir en esta escuela sólo con salvedades. Por tal razón la exposición que sigue no lo toma en cuenta, sino que expone las doctrinas generales del *Shaiva-siddhânta* sobre la base de los textos que gozan de autoridad.

Utilizando la antigua terminología shivaíta de *pati, pashu, pâsha,* el *Shaiva-siddhânta* distingue tres sustancias eternas: Dios, las almas individuales y lo no espiritual *(acit).* Este último es la cadena *(pâsha)* con la cual el Señor *(pati)* ata a las almas *(pashu)* y está constituida por tres dimensiones, a saber, los males fundamentales mencionados en la página 238: *ânava-mala, karma-mala* y *mâyâ-mala.* De estos *mâyâ* es de especial importancia ya que ella es fuerza-sustancia mediante la cual son traídos a la existencia el mundo y todo lo no espiritual que existe en él. Esto tiene lugar en cuanto Shiva actúa sobre la *mâyâ* mediante su *shakti,* que es una con él, pero que posee una cierta autonomía, de la misma manera a como un alfarero actúa sobre la masa de arcilla mediante su rueda. De la unión de la *shakti* con la *mâyâ* «pura» surgen los *tattvas* «puros»: 1) *nâda (Shivatattva),* 2) *bindu (Shakti-tattva),* 3) *sadâkhya (Sadâshiva),* 4) *Îshvara,* 5) *Shuddhavidyâ.* Del siguiente *tattva* surge el 6, la *mâyâ* impura; de ésta salen, como *tattvas* 7 a 11, los cinco *kancukas* mencionados en la página 236 (chaquetas de fuerza). *Kâla, niyati, kalâ, vidyâ, râga.* Como *tattva* 12 está el alma individual *(purusha),* que no surge de la *mâyâ,* pero que es enumerada aquí, ya que ella constituye, a causa de su unión con la *mâyâ,* un ser limitado por el tiempo, el espacio y los órganos, y limitado también en el conocimiento y en la voluntad. Los productos más toscos de la *mâyâ* impura son los restantes *tattvas* 13-36, es decir, la *prakriti* y sus transformaciones.

El proceso cósmico se desarrolla en cuanto que el dios eterno e inalterable, que está por encima de todas las sustancias, pero que,

---

[78] Farquhar, *Relig. Literature of India,* pág. 350.
[79] Suryanarayana, *Shrikantha's Shivâdvaita,* págs. 32 y 75.

al mismo tiempo, las compenetra, gobierna las almas y lo no espiritual mediante su *shakti* o, en su caso, mediante las diversas formas de ésta, como fuerza de conocimiento, fuerza de voluntad y fuerza de acción. Ya que todo está sometido a su voluntad y sólo puede existir dependiendo de él, se designa a Dios como un ser absoluto y se establece una relación de *advaita* entre las otras sustancias y él, de modo que éstas no pueden ser pensadas como separadas de él y funcionalmente dependen de él. La liberación de las almas, que se alcanza por la gracia de Shiva, no consiste, de acuerdo con lo anterior, en que ellas se absorben por completo en la esencia divina, sino en una unión en la cual la individualidad del ser liberado se mantiene, gozando éste en Dios, y por obra de Dios, de una suprema felicidad.

d) Los *vira-shaivas*

Los shivaítas *vira-shaivas* (heroicos, es decir, imperturbables)[80] o *lingâyats* («portadores del *linga*») son sectarios que consideran a Shiva como el único dios y que lo veneran bajo el símbolo del *linga* (piedra que representa un falo), por lo cual llevan una *linga* en una cajita alrededor del cuello. Su comunidad fue organizada en el siglo XII por Basava, el ministro brahmánico de un rey kanárico. Según su propia opinión, sería una comunidad sumamente antigua que Basava sólo habría renovado; sin embargo, parece que, originariamente sólo era un movimiento de reforma dirigido contra el sistema de las castas y la primacía de los brahmanes, movimiento del que únicamente con el transcurso del tiempo surgió una dogmática que reunió en un sistema concepciones más antiguas que se remontaban a los *Âgamas*. Aunque esta comunidad está en abierta oposición al sistema de castas de los hindúes (ella ha desarrollado una casta propia) y rechaza muchas teorías y prácticas consagradas por la tradición, con todo, consideró necesario demostrar, mediante un comentario de los *Brahma-sûtras,* el *Shrîkara-bhâshya* de Shrîpati (alrededor de 1400), que sus doctrinas están de acuerdo con las escrituras. Esta obra, conjuntamente con aquélla de Revanârya (siglo XIV), Mahâlingadeva y otros escritores del siglo XV, constituye el fundamento dogmático de su metafísica. Entre las exposiciones sistemáticas breves del sistema el *Anubhava-sûtra* de Mâyideva es el más célebre y sirve de base a lo que sigue[81].

---

[80] Los *vira-shaivas* se consideran el grado más alto entre los shaivas; los otros seis grados son *anâdi, âdi, anu, mahâ, yoga* y *jnâna-shaivas*.

[81] Edición del texto en la *Virashaivalingi-brâhmana-dharma-granthamâla,* vol. 39, Sholapur, 1909. Durante la redacción del manuscrito de la primera edición de esta

Los *Vîra-shaivas* sostienen un «monismo con diferencias» *(visheshâdvaita)*, para el cual Shiva es el único *ens realissmum*, y las numerosas almas, así como el mundo percibido por éstas, son realidades que Dios produce mediante su *shakti* inmanente. La multiplicidad no es ninguna ilusión que la ignorancia del hombre sobreimpone a Dios, que es eternamente feliz, como piensa Shankara, pero tampoco está eternamente contenida en Dios, como piensa Râmânuja; más bien, es producida por Dios mediante su fuerza. Las almas individuales son, de acuerdo con su sustancia, seres divinos, pues sólo existe una entidad espiritual: su existencia individual limitada está condicionada por el hecho de que Dios se dividió, por obra de su *shakti*, en la dualidad de Dios y mónadas espirituales. Incluso lo no espiritual que, como el mundo exterior, se contrapone al ser individual, le sirve de cuerpo y le oculta la verdad; a fin de cuentas, no es sino Shiva, ya que es un efecto de su *shakti*.

En el centro de la metafísica de los *lingâyats* no se encuentran las doctrinas ontológicas y cosmogónicas, tal como son expuestas en los *Âgamas* y desarrolladas en los sistemas shivaítas tratados hasta ahora, sino disquisiciones acerca de los aspectos de Dios y del alma individual.

El espíritu único, que es fundamento *(sthala)* para la mantención *(sthâna)* y disolución *(laya)* del mundo, se divide, debido al movimiento *(kshobha)* que él provoca en sí mismo mediante su *shakti*, en la dualidad de *Linga-sthala* y *Angasthala*. El primero es la divinidad supraterrena, que todo lo rige y que debe ser venerada por todos los seres; el otro es el alma individual que debe obedecer y venerar a Dios. En el *linga-sthala* y en el *anga-sthala* se pueden distinguir tres grupos de dos aspectos cada uno. Según la concepción desarrollada por el *Vedânta*, en el ser individual se manifiestan los tres grados de conciencia de la vigilia, el sueño y el sueño profundo. En este último el alma individual se identifica: 1) con el cuerpo tosco; 2) con el cuerpo sutil constituido por los órganos de los sentidos, los alientos vitales y los órganos de la actividad pensante o 3) con el cuerpo causal constituido por la ignorancia. Estos tres cuerpos les sirven a los *lingâyats* como principio de clasificación para las tres etapas de un alejamiento mayor o menor del alma frente a lo divino. Desde un punto de vista soteriológico, son desig-

---

obra, sólo tuve a mi disposición, como exposición de la doctrina hecha en inglés por un *lingâyat*, el libro de S. D. Pawate, *Veersashaiva Philosophy of the Âgamas*, Hubli, 1927; mientras tanto, han aparecido varias obras escritas en inglés que están consignadas en la Bibliografía. Kumaraswamiji en su folleto *The Veerashaiva Weltanschauung*, Dharwar, 1941, ha tratado de establecer un puente entre la Filosofía de Basava y la de los pensadores europeos.

nadas como *Tyâga-anga, Bhoga-anga* y *Yoga-anga,* ya que el alma, en estas tres etapas, ha abandonado el mundo *(tyâga),* vive *(bhoga)* a Dios como un ser que está por encima del mundo, o se acerca a la unión (yoga) con Dios. Cada una de estas etapas presenta dos aspectos, de modo que, en total, se dan seis aspectos que pueden presentarse en el individuo.

Los tres grados de conciencia del alma se corresponden con tres formas de manifestarse de Dios, en las cuales él es venerado *(ishta)* por el alma con el cuerpo tosco, es realizado con el cuerpo sutil como el aliento vital *(prâna)* de todo o como eterno ser *(bhâva).* Estas tres formas de la actividad divina presentan a su vez cada una dos aspectos, en los cuales se manifiesta por separado una de las seis *shaktis* espirituales de Dios.

La doctrina de los seis *linga-sthalas* y de los seis *angla-sthalas,* que se corresponden mutuamente, constituye el contenido principal de los escritos de los vîrashaivas[82]; forma el núcleo de una doctrina salvífica, que debe mostrar el camino de cómo el alma individual obtiene finalmente, mediante ejercicios espirituales y confiada entrega a Shiva, el conocimiento de la indisoluble unidad con él y, con ello, consigue la liberación.

El medio, que conduce a la salvación, es la *bhakti,* el amor lleno de fe por Shiva. Este amor no es sino la *shakti* de Dios bajo una forma especial cuando el ser único en todo se dividió en el Señor de los mundos y en las almas individuales, quedó en las mónadas espirituales, separadas de Dios y encadenadas por lo no espiritual, la fuerza de la fe, la cual tiende a la unión con el fundamento último de todo ser. *Shakti* y *bhakti* son, por eso, formas diversas de manifestarse de una sola y única realidad. *Shakti* es la actividad *(pravriti),* que crea el mundo del cambio y *bhakti* es el alejamiento *(nivritti)* de lo terreno, que sólo tiende a la unión con Dios[83].

Aunque el sistema enseña la «no dualidad» sustancial de Shiva y del *jîva,* con todo, no ve la meta suprema de toda existencia en la fusión total del alma individual con el alma universal. La liberación no consiste en una extinción del individuo en Shiva, sino en una unión estrecha de ambos. Esto se corresponde con la gran importancia que se atribuye a la *bhakti,* pues sólo se puede amar aquello que es diferente de uno mismo.

La filosofía de los *lingâyats* posee un carácter marcadamente sectario en cuanto considera determinados sacramentos como re-

---

[82] Algunos detalles más precisos en Bhandarkar, *Vaishnavism, Shaivism and minor religious Systems,* Estrasburgo, 1913, págs. 134 y sigs.

[83] *Anubhavasûtra,* 2, 27.

quisitos necesarios para ingresar en el camino salvífico. Ella admite, en consecuencia, que los creyentes de otras formas de fe sólo pueden madurar con miras a la liberación mediante un paulatino progreso en el curso de las transmigraciones del alma, pero que los *vîrashaivas,* que reciben una determinada consagración *(dîkshâ)* y llevan el *linga,* ya no están sometidos al *sansâra,* sino que llegan al mundo de Shiva inmediatamente después de la muerte.

e) Los alquimistas

La alquimia ha jugado repetidas veces en la historia de la filosofía occidental un rol nada insignificante. Cuando los practicantes medievales del arte de transformar metales viles en metales nobles consideraban a Demócrito y otros sabios de la Antigüedad como los fundadores de su ciencia, esto es, sin duda, algo injustificado, pero, indiscutiblemente, Alberto el Grande, Raimundo Lulio y Roger Bacon se ocuparon de la alquimia, y también, entre los filósofos del Renacimiento, en Paracelso y Jacobo Böhme, están vivos los pensamientos de la alquimia. Es cosa conocida que los árabes cultivaron la alquimia con predilección y, junto con el nombre, le dieron también su forma. Pero, incluso fuera del círculo cultural del Mediterráneo, la alquimia aparece vinculada con determinadas doctrinas filosóficas. Es así que en la China los taoístas se dedicaron a los estudios de alquimia. Buscaban no tanto la producción de oro, cuanto la obtención de un elixir de la vida, que pudiese procurar la inmortalidad o, por lo menos, alargar la vida. La idea de que el *lapis philosophorum,* la piedra de los sabios, curaba todas las enfermedades, hacía desaparecer la vejez y retardaba la muerte estaba en el centro de los esfuerzos de muchos alquimistas occidentales.

No debe sorprender, bajo estas circunstancias, que este tipo de concepciones encontrase también en la India un terreno, y debemos extrañarnos, más bien, de que esas concepciones hayan encontrado poco eco en la literatura, de acuerdo con lo que hasta este momento ha sido posible establecer. Pues, dejando de lado algunas informaciones aisladas de época tardía acerca de maestros budistas que se habrían ocupado de la alquimia y aquellas otras provenientes de Alberuni, Marco Polo y demás viajeros que nos cuentan que algunos *yoguis* se dedicaban a las prácticas alquimistas, sólo poseemos escasos documentos acerca de la alquimia india[84]. Es comprensible

[84] Sobre la alquimia en general, cfr. E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie,* Berlín, 1919; sobre la alquimia en la India, J. Jolly, «Der Stein der Weisen»,

que la alquimia tuviese en la India sus adeptos después de la introducción de la cultura musulmana, pero es seguro también que ella existió en la India aun antes de la época islámica, pues ya en diferentes obras del Mahâyâna, traducidas al chino entre los siglos IV y VII, se encuentran referencias a ella. Si, como debemos admitir, el arte de los hacedores de oro no surgió propiamente en la India, sólo influencias griegas o chinas podrían haber actuado en su génesis. Es característicamente indio, en todo caso, que el uso de elixires de vida se combinase con ejercicios yóguicos y fuese puesto al servicio de la búsqueda de la liberación, como nos informa Hâdhava, en su *Síntesis de todos los sistemas,* acerca de la Escuela shivaísta del mercurio *(Raseshvara-darshana).*

Los adeptos a este sistema, que se esforzaban por alcanzar la identidad de esencia con el supremo Señor de los mundos *(parameshvara-tâdâtmya),* recomiendan, para la obtención de este fin, beber un elixir preparado con el «príncipe de los jugos» *(raseshvara)* que «garantiza la salud en el más allá» *(pâra-da),* pues el mercurio y el talco serían secreciones de Shiva y de su *shakti,* cuando, recíprocamente, se inflamaron de amor[85], y, por tal razón, actúan como donadores de vida. Teniendo en cuenta que el conocimiento es el fruto de un largo estudio y éste tiene a su vez como requisito previo una larga vida, es de gran valor, para aquel que busca la liberación del *sansâra,* poseer un cuerpo que no caiga presa de una muerte prematura. El *yogui* debe, por tal razón, purificar su cuerpo mediante drogas para que se transforme en un *divya-tanu* («cuerpo divino») de pureza suprafísica, en una envoltura del alma de un «liberado en vida» *(jîvanmukta).*

La creencia de una transustanciación del cuerpo mediante la injerencia de determinadas drogas se da también en la secta shivaísta de los *siddhas* («perfectos») (en tamil: *sittar),* acerca de los cuales es poco lo que se sabe. Probablemente los *siddhas* del sur de la India habrían sido instruidos en los métodos de la alquimia en los primeros siglos de nuestra era por dos taoístas chinos, cuyos nombres son traducidos con las palabras Bhoga y Pulippâri[86]. Sobre la secta tamílica de los *sittars,* que representaba un monoteísmo centrado en Shiva, libre de ídolos y de inspiración puritana, pueden haberse ejercido también influencias islámicas.

Festschrift für Ernst Windisch, Leipzig, 1912, págs. 98 y sigs.; P. C. Roy, *History of Chemistry in Ancient and Medieval India,* Calcuta, 1956; cfr. H. von Glasenapp, *Indische Geisteswelt,* II, págs. 192 y sigs.; sobre sus relaciones con el Yoga, M. Elíade, *Yoga,* París, 1926, págs. 254-276.

[85] Râjanighantu de Narahari, según R. Garbe, *Die indischen Mineralien,* Leipzig, 1882, pág. 64.

[86] J. V. V. Ramana Sastri, «The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas», en *The Cultural Heritage of India,* vol. II, Calcuta, 1936, pág. 315.

III
EL SISTEMA DE LOS JAINAS

La doctrina de los jainas, de acuerdo con la opinión de sus adherentes, alcanzó su forma definitiva gracias al *tîrthankara* (creador de un vado, es decir, fundador de una iglesia) Mahâvîra (muerto en 477 ó 467 a.C.). Pero Mahâvîra, por su parte, sólo habría transmitido de nuevo, o sea, sólo habría descubierto nuevamente una doctrina que fue enseñada antes que él por 23 otros *tîrthankaras*. Los 22 primeros de éstos, que habrían vivido muchos siglos antes, son enteramente míticos, pero el vigesimotercero, Pârshva, que habría muerto doscientos cincuenta años antes que Mahâvîra, es, probablemente, un personaje histórico, de modo que podemos considerarlo casi con total seguridad como el fundador del Jainismo, aunque no pueda ser ubicado desde el punto de vista cronológico. Mahâvîra no ha dejado nada por escrito. Las doctrinas que le son atribuidas están contenidas en un canon compuesto en idioma prákrito, canon que únicamente habría obtenido su forma actual en 500 d.C. Es evidente que en los novecientos ochenta años que, de acuerdo con la tradición de los jainas, transcurrieron entre la muerte de Mahâvîra y la conclusión del canon, muchas nuevas ideas pueden haber sido incluidas en él: que éste fue el caso surge del hecho de que hoy día sólo una de las grandes confesiones de los jainas (constituidas en el siglo I d.C.) reconoce que el canon posee autoridad. En efecto, sólo los *shvetâmbaras* (es decir, «vestidos de blanco», así llamados porque sus monjes y monjas llevan vestidos blancos) ven en el canon la reproducción legítima de las ideas de Mahâvîra; por el contrario, los *digambaras* («vestidos de aire», cuyos ascetas van desnudos, lo cual hoy día, en todo caso, sólo ocurre

raras veces) creen que las antiguas escrituras sagradas se perdieron y consideran como fundamento de su dogmática las obras de maestros de la Iglesia que vivieron en el primer milenio d.C. En estas circunstancias no se puede establecer con toda seguridad qué es lo que Mahâvîra enseñó en particular. El hecho notable de que las doctrinas de las dos confesiones se diferencien unas de otras sólo en puntos relativamente sin importancia habla a favor de que el sistema vigente aún hoy día, en sus líneas fundamentales, se remonta a Mahâvîra y que fue ampliado, de acuerdo con su pensamiento, de una manera que todos los jainas reconocen como obligatoria para ellos; es así que aún hoy día la primera dogmática científica y sistemática de los *Shvetâmbaras,* los *Aforismos para la comprensión del verdadero sentido (Tattvârthâdih-gama-sûtra)* de Umâsvâti (verosímilmente, siglos IV-V d.C.) es también utilizada por los Digambaras. Las diversas fases de la evolución de las doctrinas en la época más antigua están en gran parte sumidas en la oscuridad; parece que, desde mediados del primer milenio, el sistema ya no experimentó cambios esenciales, de modo que una exposición, que se base en Umâsvâti, puede, en todo caso, pretender con derecho que está reproduciendo los rasgos generales de la filosofía jaina. Teniendo en cuenta que me he ocupado en diversas oportunidades[87], con mayor o menor amplitud, de la doctrina de los jainas, resulta innecesario exponerla aquí en detalle. Con todo, con miras a la integridad del libro, daremos un sucinto esbozo de los puntos capitales del sistema de los jainas.

Las siete verdades fundamentales *(tattva),* sobre las cuales reposa la cosmovisión y la doctrina salvífica de la comunidad de Mahâvîra, se llaman: 1) almas *(jîva,* literalmente «vida»), 2) inanimado *(ajîva),* 3) fluencia *(âsrava),* 4) atadura *(bandha),* 5) rechazo *(samvara),* 6) extinción *(nirjarâ)* y 7) liberación *(moksha)* de las almas, del *karma,* que penetra en ellas bajo la forma de lo inanimado (materia). Las dos primeras verdades fundamentales tienen así que ver con las sustancias que, mediante su cooperación, ponen en marcha el proceso cósmico; las cinco restantes son los estados que se dan en relación con el primer grupo de las sustancias, cuando se unen a lo inanimado o se liberan de él.

Existen infinitamente numerosas almas individuales *(jîva)* eternas, conscientes y activas, todas las cuales tienen, entre sí, el mismo rango, y poseen, de acuerdo a su naturaleza propia, omnisciencia, felicidad, perfección moral y poderes ilimitados. Se les designa como

---

[87] *Religionen Indiens,* págs. 185 y sigs.; *Die Lehre von Karman i. d. Phil. der Jainas,* Leipzig, 1915; *Der Jainismus,* Berlín, 1925; *Entwicklunsstufen,* págs. 59-103.

mónadas espirituales inmateriales, pero, en realidad, se les concibe más bien como sustancias sutiles que pueden extenderse y contraerse y absorber materiua en sí o expulsarla.

El otro elemento constitutivo del mundo es lo inanimado *(ajîva).* En éste se consideran tres clases de éter: el espacio *(akâsha),* los medios del movimiento *(dharma)* y reposo *(adharma),* además de tiempo *(kâla),* así como la materia *(pudgala).* La última está constituida por átomos sumamente finos, de igual especie, los cuales pueden asumir las más variadas formas, sutiles o toscas, reuniéndose en agregados.

Constrariamente al *Sânkhya* clásico, para el cual las almas y la materia son algo tan diverso que no es posible una unión real entre ellas, el Jainismo enseña que las almas desde la eternidad están compenetradas con materia. Esta infección tiene como consecuencia que las características naturales del alma quedan ocultas total o parcialmente y que el alma pasa de ser una mónada espiritual a un ser vivo, empírico, sometido al nacimiento y a la muerte, que vaga en el *sansâra,* afectado con cuerpos materiales. Los *jîvas,* que pueblan el mundo, se dividen en un número ilimitado de clases, ya que, además de los dioses y demonios, seres infernales, hombres, animales y plantas, los jainas consideran también como seres animados a las piedras y trozos de tierra, llamas, gotas de agua y cientos, en cuanto que ellos admiten que numerosas almas poseen estas cosas como cuerpos colectivos.

La unión del alma con la materia se debe a que, como consecuencia de la actividad *(yoga)* del alma, se introducen en ésta elementos materiales que en ella se convierten en *karma.* El *karma* se manifiesta de ocho manertas diversas: oculta 1) el saber y 2) la visión (es decir, el conocimiento formalmente indeterminado) del alma; origina 3) la sensación de deseo y dolor; destruye 4) la verdadera creencia y recta conducta; proporciona 5) una existencia determinada como dios, hombre, animal o ser infernal; dota 6) al ser vivo empírico con determinadas cualidades físicas, psíquicas o fatales; determina 7) el rango que a cada uno le corresponde por nacimiento e impide 8) la energía que le es propia al *jîva* de acuerdo con su naturaleza. Las ocho «clases de *karma*» *(karma-prakriti)* son descritas y clasificadas con todo detalle por los dogmáticos, de modo que, en total, se dan 148 subclases. La antigua creencia de que una acción afecta al alma con una sustancia-culpa, que produce sucesos funestos hasta que se agota o ha sido alejada por actos rituales, obtiene aquí una elaboración cuasi científica.

La calidad del acto realizado por un ser vivo provoca la afluencia *(âsrava)* en el alma de *karma* bueno o malo y origina el «encadenamiento» *(bandha)* del alma por ese *karma.* Una ascensión espi-

ritual es sólo posible cuando se logra impedir la entrada del *karma* y alejar el *karma* almacenado ya en el alma antes de que ese *karma* pueda realizarse. Para la defensa *(samvara)* contra el mal *karma* sirve llevar una vida virtuosa, la cual, mediante la realización de los deberes morales, impide la entrada del mal *karma;* para la eliminación *(nirjarâ)* del mal *karma* sirve la realización de ejercicios ascéticos. Así como los frutos del árbol del mango, al ser expuestos a un gran calor, pueden madurar prematuramente, así también puede conseguirse mediante *tapas* (literalmente: «acaloramiento») que el *karma,* antes de tiempo alcance un estado en el cual se consume mediante realización y cae completamente ineficaz[88].

Si el alma en el curso de innumerables reencarnaciones ha puesto de lado las tres peores causas del encadenamiento al mundo: creencia errónea, indisciplina y pasión, y se ha purificado de todo el *karma* malo, entonces está finalmente en la situación de alcanzar, incluso en esta vida, el estado de santidad, en el cual elimina aquellos *karmas* que ponen límites a su conocimiento, a su conducta y a su energía. Como ser encarnado permanece entre los hombres, como un «omnisciente provisto todavía de actividad en la tierra» *(sayogikevalin),* hasta que arroja de sí todo el *karma* existente, mediante un proceso denominado *samudghâta.* Una vez que se ha liberado de todo lo material y de la cuarta causa del encadenamiento, la actividad en el mundo *(yoga),* entonces, en vista de que ya no existe en él nada pesado, asciende a la cúspide del mundo. Aquí, por encima de todos los cielos divinos, cerca del límite del espacio vacío, está ubicado el lugar en que los perfectos, como espíritus sin cuerpo en eterna quietud, gozan la felicidad de la liberación, al realizar su verdadera naturaleza.

El Jainismo enseña un sistema severamente dogmático, cuya verdad, según la opinión de sus adherentes, está garantizada por el hecho de que santos omniscientes, que disponen de conocimientos trascendentes, lo han proclamado. La necesidad de defender sus concepciones contra los ataques de otras escuelas obligó a los jainas, desde época muy antigua, a ocuparse de la lógica y de la dialéctica. Un número de escritores *shvetâmbaras* y *digambaras* han tratado por eso en sus obras también problemas lógicos[89]. Es célebre la teoría de la relatividad de los jainas, conocida bajo el nombre de *Syâdvâda,* que hace remontar a Mahâvîra, pero, que tal vez, fue construida originariamente sobre la base de principios desarrollados por los escépticos (pág. 122).

---

[88] *Tattvârthasâra,* 7, 5; J. L. Jaini, *Outlines of Jainism,* Cambridge, 1916, pág. 99.
[89] Vidyabhusana, *History of the Mediaeval School of Indian Logic,* págs. 1-55.

El *Syâdvâda* enseña: lo real tiene ilimitadamente muchos atributos. Toda afirmación acerca de una cosa es, por eso, unilateral; la afirmación contraria, considerada desde otro punto de vista, puede ser igualmente adecuada. En total se distinguen siete clases de afirmaciones que pueden ser hechas; el sistema de los «siete tropos» en su integridad se denomina, por tal razón, *saptabhangî;* cada una de estas siete fórmulas está introducida por la palabra *syât,* «podría ser», es decir, «en cierto sentido». W. Schubring[90] resume la teoría como sigue: «La *sapta-bhangî* expresa que se puede decir que una cosa, considerada desde un determinado punto de vista: 1) es existente *(syâd asti);* 2) es no existente *(syân nâsti),* es decir, es considerada bajo el aspecto de otra cosa; 3) es tanto existente como no existente *(syâd asti nâsti)* —en el primer caso en su aspecto propio, en el segundo, bajo un aspecto extraño. Las dos afirmaciones del 3 pueden ser hechas una tras otra. Pero no es posible hacerlas simultáneamente; desde este punto de vista el objeto es: 4) indescribible; *syâd avaktavya.* Las tres fórmulas restantes rezan lo mismo agregándoles el término *avaktavya.* Esto significa en la frase 5 que una cosa es existente, pero que, al lado de esta cualidad positiva, tiene, en relación a otra cosa, una variedad negativa, siendo imposible expresarlas a ambas al mismo tiempo *(syâd asti ca avaktavya).* La inversión sobre la base de la no existencia es la fórmula 6: *syân nâsti ca avaktavya;* la fórmula 7, finalmente, expresa que un objeto puede, como en 3, ser predicado positiva y negativamente, pero no simultánea sino sucesivamente: *syâd asti ca nâsti câvaktavya.* Esta teoría de los siete tropos tiene sus rudimentos en los textos canónicos, pero encontró su completo desarrollo únicamente en época posterior. Los jainas la utilizan en sus luchas dialécticas con sus adversarios para dejar de manifiesto que ningún juicio afirmativo tiene validez absoluta, sino que es correcto únicamente en un sentido restringido, ya que siempre está en juego la relación en la cual ha sido enunciado. Es claro que el *Syâdvâda* ofrece un arma filosa, apropiada para refutar opiniones rivales y se comprende que los jainas, orgullosos por la posesión de este método infalible, denominasen a todo su sistema *Syâdvâda.* Pero, como todos los que defienden una determinada doctrina dogmática, no se daban cuenta de que frecuentemente los mismos argumentos con los cuales ellos combatían a sus adversarios podían ser utilizados contra ellos mismos con igual éxito.

La doctrina de los jainas es, entre todas las que hoy día florecen en la India, aquella que más ha conservado rasgos arcaicos. Mien-

[90] W. Schubring, *Die Lehre der Jainas,* pág. 107.

tras que los otros sistemas, que se remontan hasta el primer milenio a.C., se han renovado en el curso del tiempo, acogiendo ideas más progresistas, el sistema de los jainas, aunque ha modificado y desarrollado muchos de sus detalles, en sus líneas fundamentales se mantuvo fiel a las formas de pensamiento que fueron una vez acuñadas. Esto explica por qué el Jainismo desde un milenio y medio, si no más, constituye una corriente lateral de la historia del espíritu indio, que corre al lado de la gran evolución y que no ha aportado a ésta nada esencial.

IV
LOS SISTEMAS DE LOS BUDISTAS

A) Los fundamentos y los comienzos

1. El pensamiento central de la doctrina de *Buda*

La doctrina de Gautama Buda se distingue de aquéllas de sus contemporáneos en un punto de fundamental importancia. Todas aquéllas admiten que una o más sustancias eternas sirven de fundamento a la realidad empírica que nos rodea. El *Vedânta* cree en un ser eterno, que se desarrolla para dar lugar a la multiplicidad de lo espiritual y de lo no espiritual, y los otros sistemas postulan un número mayor o menor de principios cósmicos eternos: Dios, almas, materia, etc., que se manifiestan en todo lo que sucede. Por el contrario, el antiguo Budismo niega categóricamente que en un mundo de constante cambio pueda darse algo a lo cual se le puede atribuir una permanencia eterna y un ser autónomo. Por eso, para el Budismo, los últimos elementos de la realidad no son entidades materiales, en las cuales se manifiestan determinados estados, cualidades, etc., sino que las mismas fuerzas psíquicas con las cuales nosotros tratamos de comprender y de dominar el mundo, así como las percepciones sensoriales y los datos mentales que ingresan en nuestra conciencia son los factores *(dharma)* a los que todo se puede reducir. Pero estos *dharmas,* que se pueden señalar en el mundo, no son unidades eternas, sólidas, permanentes, mediante cuya unión el mundo se forma (como la imagen de un caleidoscopio se forma con las piedras que se mantienen constantes en todo el curso de las apariciones), sino que se piensa que estos *dharmas* están en incesante devenir y desaparición, surgen unos de otros en una dependencia

funcional, sometida a leyes, y, no bien llegan a existir, desaparecen de nuevo para ceder el lugar a otros *dharmas* de su misma especie. Para esta filosofía no se da en el mundo de la experiencia ningún ser, sino sólo un devenir ininterrumpido; no existe un yo permanente y cosas permanentes en el exterior de él, sino sólo una corriente que fluye inagotablemente de dharmas, que se encuentran entre sí en determinadas conexiones.

El término *dharma,* con el cual el Budismo designa los últimos elementos de la realidad, pertenece a la raíz *dhar,* «llevar»; los *dharmas* son, así, los factores portadores del proceso cósmico; según la definición clásica, se llaman así porque llevan en ellos mismos sus propias características[91]. Pero en esta palabra se encierra también otro significado. La palabra *dharma* significa asimismo la ley cósmica que tiene vigencia en todo lo que sucede en el plano cósmico y moral. Por eso, podríamos designar de forma más precisa los elementos de la existencia del Budismo como los factores en los cuales se expresa la ley cósmica eterna. El sometimiento a la ley, que les es inherente, se manifiesta en los *dharmas* transitorios en el hecho de que llegan a la existencia sólo en dependencia de otros, de tal modo que el «choque» *(sanghâta)* de determinados *dharmas* hace que otros aparezcan.

Es comprensible que una filosofía, que se aparta tan marcadamente de los principios que están en la base de la mayoría de los sistemas de la India, así como de Occidente, se haya abierto a la comprensión de la investigación europea sólo poco a poco.

La ética y la doctrina salvífica del Budismo ya era conocida en sus líneas fundamentales al mundo culto del siglo XVIII.

Se sabía también que el Budismo admitía un orden cósmico moral, pero que en cambio negaba la existencia de un Señor personal de los mundos. Ya Kant decía de los siameses: «Niegan la providencia divina, pero enseñan que mediante una necesidad fatal los pecados son castigados y las virtudes son premiadas»[92]. Pero, por el contrario, sólo mucho más tarde llegó a ser conocido que los budistas no aceptaban la transmigración de mónadas eternas constituidas por almas. Por primera vez H. Th. Colebrooke trató[93] este tema de la dogmática budista en forma minuciosa, después este tema fue expuesto más detalladamente en los trabajos de Spence Hardy y otros, de modo que ya Schopenhauer[94] distinguía la doctrina budista

---

[91] Abhidharmakosha, I, pág. 4 *(sva-lakshana-dhâranât).*

[92] Kant, «Der erste Weltteil Asien», *Vorlesungen über Physische Geographie,* tercera parte.

[93] En la sección «Sect of Buddha» de los *Essays on the Philosophy of the Hindus,* 1827 y sigs.

[94] *Welt als Wille und Vorstellung,* 2, Band Kap., 41 al final.

«de la palingenesia que reposa en una base moral» de la teoría brahmánica de la «metempsicosis». El estudio de los textos indios, sobre todo de los textos palis —estudio floreciente desde la segunda mitad del siglo anterior— fomentó poderosamente el conocimiento del mundo de las ideas budistas, de tal modo que se comprendían cada vez más agudamente los detalles. Pero no existía aún claridad respecto a la idea fundamental propiamente metafísica, que constituye la base del sistema. Esto tuvo como consecuencia que se juzgó de modo muy diverso la naturaleza de la doctrina de Buda. Los unos, teniendo en cuenta que en esa doctrina no se habla de Dios, del alma, de elementos cósmicos eternos, etc., pensaban que el Budismo era en sí puramente una enseñanza ética y que Buda había adoptado una actitud de rechazo frente a todos los problemas metafísicos. En esta manera de concebir al Budismo no se explicaba cómo Buda podía hablar de una reencarnación y cómo podía fundamentarla en el nexo causal de doce elementos. Otros sostuvieron el punto de vista de que Buda no creó ninguna metafísica propiamente dicha, sino que adoptó, sin ninguna crítica, doctrinas de las *Upanishads,* del *Sânkhya* y del Yoga, las cuales en su época gozaban de amplio reconocimiento, y que las transformó de acuerdo a sus propias necesidades; esto habría tenido como consecuencia que surgiese un sistema afectado de insolubles contradicciones, en cuanto reúne cosas tan dispares como el atenerse firmemente a una retribución *post-mortem y la* negación de un alma[95]. Por su lado, otros defendían la teoría de que Buda no había negado lo divino y lo espiritual, pero que había guardado silencio al respecto, pues él quería transmitir al hombre únicamente aquellos conceptos y «verdades» abstractamente formulados que le parecían a él buenos y beneficiosos para la obtención de su fin práctico y educativo[96]. Y finalmente, no faltaron también críticos que simplemente afirmaban que los monjes no habrían comprendido o habrían falseado una presunta doctrina de Buda acerca de un Âtman, y que querían reconstruir tal doctrina a partir de sus propias afirmaciones.

En el año 1912 apareció en Calcuta el libro *Sistems of Buddhistic Thought* del budólogo japonés Sôgen Yamakami, libro poco tomado en cuenta de inmediato en Europa. En esta obra, por primera vez, se analizaba, en un idioma europeo, la doctrina del Abhidharma-kosha de Vasubandhu. Inducido por las informaciones de Yamakami, el joven investigador ruso-germano Otto Rosenberg (1888-1919) empezó,

---

[95] R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha,* 1906, págs. V y 22; P. Deussen, *AGph.*, núm. I, 3, pág. 162.

[96] H. Beckh, *Der Buddhismus,* I, Berlín, 1961, pág. 123.

durante una estancia de estudios en el Japón, a estudiar este texto en su versión china. Como resultado de sus investigaciones publicó él en 1918 en ruso un trabajo sobre los «Problemas de la filosofía budista» que apareció en 1924 en Heildelberg en traducción alemana. La obra, que marcó época, dio el impulso a un vasto número de otras publicaciones de la más variada especie. Rosenberg sostenía la tesis de que el concepto «dharma» tenía para la filosofía budista una importancia tan decisiva como el concepto de «idea» en la filosofía de Platón y mostró en detalle que la captación de esta concepción fundamental eliminaba las dificultades que hasta entonces se oponían a la comprensión de la metafísica budista. Por el hecho de que se había entendido muchas veces el término «dharma», que posee múltiples significados, en el sentido de «cosas empíricas del mundo exterior» y no en el sentido técnico de factores de la existencia irreductibles, la investigación no había entendido que los innumerables lugares de la literatura budista que hablan de los *dharmas* no deben ser considerados como simples descripciones de fenómenos, sino que poseen un significado filosófico bien definido.

Teniendo en cuenta que Vasubandhu está separado de Buda por ocho siglos, no podía, naturalmente, admitirse que la *Teoría de los dharmas,* expuesta por él, se corresponde en todo con aquella que el Perfecto había enseñado. He tratado de exponer en detalle cómo esa teoría creció con el curso del tiempo a partir de concepciones simples y he llegado al resultado de que, en todo caso, la doctrina de los factores de la existencia debe ser considerada como el núcleo de la dogmática budista ya en la época de Ashoka (alrededor de 250 a.C.)[97]. En vista de que el propio Buda no ha dejado nada por escrito, no se puede decidir con seguridad qué es aquello de los textos más antiguos, ya reconocidos en esta época como normativos, que se remontan a Buda o qué cosa en ellos se debe a los exégetas que seguían los pasos de Buda. Pero, al aceptarse como cosa verosímil que los redactores del Canon ampliaron las doctrinas de Buda, pero no las alteraron por completo, todo habla a favor de que ya Buda había creado la base sobre la cual se levanta toda filosofía budista. Es así que la tradición en su integridad designa a Buda como el creador de la teoría de los *dharmas,* al resumir hasta hoy día la confesión de su fe en las palabras: «Los *dharmas* que son casualmente condicionados —el Perfecto expuso su causa y asimismo la forma de extirpar estos *dharmas.* En esto radica la enseñanza del gran asceta.»

---

[97] H. von Glasenapp, *Zur geschichte der buddh. Dharma-Theorie, ZDMG,* núm. 92, 1938, págs. 383-420, *Entwicklungsstufen,* págs. 66-86.

Desde entonces la investigación se esforzó en derivar la doctrina de Buda de concepciones filosóficas más antiguas. Mientras la importancia central de la teoría de los *dharmas* no fue reconocida, se pensaba que Buda dependía del *Sânkhya* clásico, pues éste es ateo y hace remontar todos los fenómenos empíricos a la actividad de fuerzas-sustancias, a saber, los productos de la *prakriti*. Pero, dado que el *Sânkhya* clásico, como quedó explicado en la página 180, verosímilmente surgió varios siglos después de Buda, tal cosa no es posible. Más bien se puede pensar que el teísmo y otras teorías sostenidas por el *Sânkhya* fueron formuladas por primera vez bajo la influencia budista. Tampoco el *Sânkhya* pan-en-teísta de las *Upanishads* (admitiendo que existiese ya en época de Buda) puede ser considerado como un antecedente directo del Budismo, ya que, con su teoría de la evolución y su diferenciación entre *purusha* y *prakriti*, va por un camino completamente distinto. Se comprende de por sí que la doctrina del *Âtman* de las *Upanishads* presenta el polo absolutamente contrario de la teoría del *anâtman* del Budismo. No se pueden reducir ambas doctrinas a un denominador común diciendo que Buda negó el *Âtman* empírico, pero que reconoció el *Âtman* trascendente y entendió con este último al *nirvâna*, pues en ningún lugar de la frase «Lo que es no eterno es dolor; lo que es dolor no es el Sí-mismo *(Samyutta* 30, 1)» se saca la conclusión: «Lo que es eterno es no dolor; lo que no es dolor (el *nirvâna)* es el Sí-mismo»; más bien el *nirvâna* es también calificado como no Sí mismo[98]. Ciertamente la concepción budista del *nirvâna* tiene mucho en común con aquélla de los brahmanes acerca del *Âtman* trascendente, pero ambas no pueden ser equiparadas, ya que el *Âtman* es para las *Upanishads* no sólo lo Absoluto, en el cual ingresa el liberado, sino también el núcleo imperecedero de todo lo que existe y el fundamento último del cual todo surge. El *nirvâna* nunca fue concebido por los budistas como la sustancia primordial de la cual surgió el mundo. De ahí que sólo se puede admitir que algunas concepciones, que aparecen en las *Upanishads*, tuvieron influencia en la formación de la doctrina de Buda, pero no se puede demostrar una transformación inmediata de la idea fundamental de las *Upanishads* en aquélla del Budismo. Por el contrario, todo parece hablar a favor del hecho de que el pluralismo radical de la teoría de los *dharmas* prolonga, en un nivel más alto, el pluralismo védico, que fue expuesto

[98] Vinaya, vol. V, pág. 86, Udâna 8, 2. Implícitamente se deduce esto de las frases «todos los *dharmas* carecen de sustancia, todos los *sanskâras* (es decir, *dharmas* surgidos en dependencia de otros *dharmas)* son transitorios y dolorosos» (Dhammapada, 227 y sigs., Anguttara, I, pág. 286), pues el *nirvâna* es un *dharma*, pero no un *sanskâra*.

más arriba[99]. Las numerosas concordancias que existen entre el Budismo y el Jainismo se pueden explicar, de acuerdo con esta hipótesis, por el hecho de que ambas doctrinas salvíficas surgieron originariamente sobre esta base, pero experimentaron, incluso antes de la época de Mahâvîra y de Buda, decisivas modificaciones[100].

2. Las doctrinas filosóficas en los discursos de *Buda*

Las fuentes más antiguas para nuestro conocimiento de la doctrina de Buda son los discursos doctrinarios (pali: *sutta;* sánscrito: *sûtra),* que nos han sido transmitidos en el Canon budista compuesto en diversos idiomas —en la forma más completa en idioma pali. Que estos discursos, en su conjunto, no pueden ser reproducciones literales de prédicas del Excelso, como creen los budistas, es algo que se funda en razones lingüísticas y de hecho[101]. Pero sería llevar el escepticismo muy lejos si se quiere sostener que nada podemos saber acerca de aquello que Buda realmente expuso. Más bien debe admitirse que los textos reproducen fielmente el contenido intelectual de las enseñanzas de Buda, pero que modificaron de manera amplia lo enseñado por él no sólo estilísticamente, sino también desde el punto de vista del contenido. Sólo en algunos casos es posible separar con cierta verosimilitud lo que fue agregado en el curso del tiempo de aquello que puede remontarse al mismo Buda; la mayor parte de los investigadores, que creen poder separar con mayor o menor seguridad la «palabra auténtica de Buda» del trabajo de los redactores del Canon, se han dejado conducir por principios que carecen de toda fuerza probatoria. Bajo estas circunstancias se aconseja prescindir provisoriamente de investigar qué parte de la totalidad del pensamiento contenido en la «Canasta de los discursos doctrinarios» deriva directamente de Buda y qué parte no, y trazar un cuadro de conjunto de las concepciones que, en las porciones más antiguas del Canon, pueden ser consideradas como puntos fundamentales de la doctrina de Buda. Se dará un comentario más detallado de algunos de estos puntos fundamentales a raíz de la exposición de la evolución ulterior de la doctrina.

Las últimas realidades para nosotros, de las que en los discursos de Buda se habla una vez tras otra, son *dharmas,* realidades sepa-

---

[99] Esta conexión la expuse por primera vez en mi exposición en el Congreso Orientalista de Bruselas, septiembre de 1938, publicado en *WZKM,* núm. 46, 1939, páginas 242-266.

[100] *Religionen Indiens,* pág. 129.

[101] Ibíd., págs. 213-221.

radas, que son portadores de un determinado efecto, pero que, a su vez, no pueden ser analizados o explicados. El concepto *dharma* comprende sólo «cosas» no compuestas, es decir, excluye todos los productos concretos de la naturaleza y del arte (como piedras, utensilios, etc.) y todos los seres vivos, que deben ser considerados como combinaciones de muchos *dharmas*. Abarca un círculo extraordinariamente grande de manifestaciones, que nosotros clasificaríamos en muy diversas categorías del pensamiento. En el Canon pali se designa como *dharmas:* por un lado, leyes, ordenamientos, prescripciones, prohibiciones, deberes, doctrinas y, por otro lado, los más diversos factores que están en la base del proceso cósmico sometido a leyes, como los elementos cósmicos (tierra, agua, fuego y aire), las facultades de los sentidos (ver, etc.), los factores de la vida (sueño, hambre, enfermedad), pensamiento, voluntad, sensación, ignorancia, energía, pasiones, buena y mala conducta, ventajas y deficiencias mundanas (ganancia, pérdida, gloria, verguenza), procesos (devenir, envejecer, morir), relaciones a otros seres y cosas (contacto, concordia, discordia), incluso los cismas en el orden. Todos estos *dharmas* son experiencias objetivas, fuerzas materialmente perceptibles, cuya existencia se conoce por medio de su efecto.

Todos los *dharmas* del mundo del cambio son transitorios, surgen después de no haber existido antes y perecen cuando han agotado su efecto. Cada *dharma* se produce en dependencia funcional de otros *dharmas;* no surge, así, debido a un mero azar ni por sí mismo ni debido a un poder ajeno, sino sobre la base de condiciones preexistentes. Buda coloca de este modo la doctrina de una conexión primordial de todas las cosas en lugar de la cosmovisión causal de las *Upanishads,* las cuales hacían salir todo de un último principio en un proceso de evolución y no preguntaban en seguida de dónde había salido el principio último.

En una aplicación consecuente de la opinión de que en la tierra no existe algo que exista independientemente de otra cosa y posea una existencia autónoma, Buda niega también la existencia de mónadas espirituales eternas. Para él no existe ninguna sustancia permanente e inmortal, que constituya una unidad inalterable diferente del cuerpo; más bien, toda la vida espiritual reposa sobre la cooperación, sometida a leyes, de factores fugaces; únicamente la rapidez con la cual se siguen unos a otros y su indisoluble entrelazamiento mutuo hacen que surja la idea de que existe un yo, que permanece igual desde el nacimiento hasta la muerte, que existía antes de esta existencia transitoria y que, después de la destrucción del cuerpo, vaga inalterable en el mundo, para continuar su existencia en otro cuerpo. Por eso una personalidad empírica no está constituida, como enseñan los jainas, por un alma inalterable y por una materia que se

transforma constantemente y que existe desde una eternidad sin comienzo, sino que reposa sobre combinaciones cambiantes de *dharmas,* que son clasificadas en cinco grupos *(skandha):* lo sensual-corporal *(rûpa),* sensación *(vedanâ),* diferenciación de las percepciones, representaciones, etc., aisladas, etc. *(sanjnâ),* impulsos *(sanskâra)* y conciencia *(vitjâna).* Se recalca siempre con énfasis que ninguno de estos *skandhas* debe ser considerado como un «Sí-mismo» y que incluso aquel *skandha* que se acerca más al concepto de un alma, la conciencia, no es algo autónomo, independiente de lo otro, ya que, «sólo en dependencia de un ojo (es decir, la facultad de ver) y de formas (es decir, objetos de la visión), surge una conciencia de ver: sólo en dependencia de un oído y de sonidos surge una conciencia de oír, así como un fuego de leña o un fuego de paja surge en dependencia de la leña o paja».

Aunque Buda niega con todo empeño la existencia de una mónada espiritual que more en el cuerpo, con todo, enseña una retribución kármica. La necesidad de tal retribución surge de la consideración de que ninguna causa puede permanecer sin efecto y de que, por consiguiente, también las fuerzas morales no carecen de consecuencias. Los buenos y malos impulsos de la voluntad *(sanskâra)* de un ser en la presente existencia son causa de que la conciencia, cargada de mérito y culpa, subsista más allá de la muerte. El nuevo ser, que se constituye sobre la base de la conciencia condicionada por el *karma* y que sobrevive a la conciencia de una persona muerta, no es idéntico con aquel cuyo cuerpo se destruye, pero no es diferente de él, ya que el nuevo ser se produjo, conforme a ciertas leyes, del antiguo. La objeción esgrimida numerosas veces contra esta teoría de la reencarnación, de que sólo se puede pensar en una retribución mediante la reencarnación si se acepta una sustancia espiritual inalterable, es vana, pues carece de importancia si el que lleva el *karma* de la antigua a la nueva existencia es una mónada espiritual o una conciencia que fluye en una sucesión continua; debe al respecto tenerse en cuenta que, según la concepción budista, también la conciencia de un ser vivo ininterrumpidamente perece y surge de nuevo.

El surgimiento de una nueva personalidad a partir de una muerta y de una futura a partir de una presente la explica (así lo afirma unánimemente la tradición) la célebre fórmula del «surgimiento dependiente» *(pratîtya-samutpâda),* que debe ser considerada con toda seguridad como uno de los pilares básicos del sistema de Buda, teniendo en cuenta su antigüedad y la gran importancia que se le asigna en todos los textos canónicos. Ella dice: a cauda de 1) *avidyâ,* la ignorancia de la verdad, surgen 2) *sanskâras,* impulsos que conforman el *karma;* a causa de los impulsos surge 3) *vijnâna,* una

conciencia como núcleo de un individuo; a causa de la conciencia surge 4) *nâma-rûpa,* nombre y forma corporal, es decir, la individualidad de un ser espiritual-corpóreo, que se forma en la matriz materna; a causa de la individualidad surge 5) *shad-âyatana,* el conjunto de los seis sentidos (las bases de la vista, del oído, del olfato, del gusto, del tacto y del pensamiento receptivo); a causa del conjunto de los seis sentidos surge 6) *sparsha,* el contacto, es decir, la excitación de los sentidos debido a que entran en relación con el mundo exterior; a causa del contacto surge 7) *vedanâ,* sensación; a causa de la sensación surge 8) *trishnâ,* sed (deseo); a causa del deseo surge 9) *upâdâna,* apego a la vida, es decir, la sed crónica convertida en hábito; a causa del apego a la vida surge 10) *bhava,* existencia kármica, el requisito previo de la nueva existencia; a causa de la existencia kármica surge 11) *jâti,* un (nuevo) nacimiento; a causa de un nacimiento surge 12) *jarâ-marana,* envejecer y morir.

La fórmula trata de contestar a la pregunta cardinal de toda existencia humana: «¿Por qué debo yo envejecer y morir?» El requisito previo de ello es que yo he nacido; la condición de esto último se encuentra en que, en una existencia anterior, se puso en marcha un proceso de devenir, el cual tiene que manifestarse en un nuevo nacimiento. La causa primordial, en este caso, es la voluntad de vivir, que es una intensificación del deseo, y éste es provocado por el hecho de que uno está expuesto a sensaciones agradables o desagradables; las sensaciones tienen su origen en que uno entra en contacto con el mundo exterior; el contacto tiene como requisito que se den los órganos necesarios; a su vez, los órganos sólo pueden formarse en relación con una personalidad espiritual-corpórea; ésta puede surgir únicamente si existe, como núcleo de la misma, una conciencia. Una conciencia sólo puede penetrar en una matriz materna si los impulsos kármicos de un ser vivo, que existía anteriormente, crearon una conciencia. A su vez, las fuerzas kármicas sólo se producen mientras el saber liberador no lo impide. Así, la cadena de causas y efectos conduce, finalmente, a la «ignorancia» como origen último de toda existencia dolorosa. Esta ignorancia no debe, naturalmente, ser considerada como una causa que no se remonta a nada, sino que ella, a su vez, es un efecto del *karma* de una existencia anterior.

Toda la fórmula del nexo causal nació de una forma de pensar que es inconmensurable comparada con la nuestra, ya que ella no distingue entre sustancias, cualidades y procesos, entre causas materiales y condicionamientos psíquicos, sino que considera a todos estos factores como realidades materiales y las hace surgir unas de otras en dependencia funcional. Los discursos de Buda no dan una sola y única interpretación de la fórmula de modo que no se puede establecer con seguridad su significado originario. La tradición pos-

terior en su integridad uniformemente la explica en el sentido de que, en ella, se requiere mostrar la conexión kármica de una existencia pasada, presente y futura, de modo que los miembros 1 y 2 tienen relación con la existencia pasada, los miembros 3 hasta 10 con la presente y los miembros 11 y 12 con la existencia que debe esperarse en el futuro[102].

Sólo se puede poner fin a la cadena de los nacimientos que se suceden sin comienzo en una alternancia, sometida a leyes, de causas y efectos, si se destruye la ignorancia y los males básicos que le siguen, codicia y odio. El conocimiento de que todo en este mundo del cambio es «sin Sí-mismo», es decir, sin una sustancia permanente y autónoma y, por consiguiente, pasajero y, por eso, doloroso, abre el camino a la liberación. La captación de las cuatro santas verdades acerca del carácter doloroso de toda existencia, acerca de la pasión como causa del dolor, acerca de la carencia de pasión como única posibilidad de liberarse del dolor y acerca del noble óctuple camino como el camino práctico hacia la salvación, esta captación es la condición previa para que se detenga la rueda de las reencarnaciones.

El proceso de liberación[103] es considerado como una progresión, en la cual, mediante la paulatina eliminación de los *dharmas* malos (es decir, los que se oponen a la salvación), y mediante el aumento de los *dharmas* que favorecen la salvación, se obtiene una perfección relativa cada vez mayor hasta que finalmente es posible la supresión de las pasiones que conducen a la reencarnación. El santo liberado del odio, deseo e ignorancia, y que posee la completa serenidad del espíritu *(shamatha)* y la comprensión *(vipashyanâ)* de la realidad transitoria, insustancial y dolorosa, participa, ya en su existencia terrena, del *nirvâna* con aditamentos (es decir, con manutención de los cinco *skandhas,* que forman su personalidad). Una vez que termine ésta su última vida kármica, entonces entra en el *nirvâna* perfecto, del cual ya no puede nacer a una existencia individual en un mundo.

Toda filosofía consiste, según la concepción india, en el conocimiento de la diferencia entre lo eterno y lo no eterno. El Budismo no se distingue aquí de los otros sistemas. Con todo, mientras éstos señalan ya en el mundo empírico algo eterno bajo la forma de átomos eternos, almas eternas, un Dios eterno que todo lo compenetra, para los budistas ninguno de los elementos de la existencia empírica es eterno; sólo es imperecedero lo que está más allá de ellos

---

[102] Ibíd., 227.
[103] Detalladamente, ibíd., págs. 230 y sigs.

—el *nirvâna,* el elemento que carece de muerte *(amata-dhâtu).* Sin embargo, para el Budismo lo eterno surge ya en el dominio de la transitoriedad: el *nirvâna* con aditamentos puede ser realizado aquí en la tierra. Pero, en otros múltiples aspectos, algo imperecedero está presente en el mundo del incesante cambio. La ley cósmica, que se manifiesta en la dependencia funcional de los *dharmas,* en su surgimiento y desaparición, en el premio y en el castigo, es eterna, y asimismo lo es el ordenamiento cósmico, por obra del cual el todo recorre las ditintas fases de su evolución y destrucción siempre en la misma manera y muestra siempre, una vez tras otra, la misma división local (cielo, infierno, mundo intermedio, etc.) y las mismas clases de seres. Lo mismo puede decirse de las cuatro santas verdades y de la fórmula del nexo causal, en la cual se manifiesta la ley cósmica, no, desde luego, como un poder que flota por encima de las cosas, sino como algo real inmanente a ellas. Eterno es también el espacio cósmico ilimitado, en el cual todo está contenido, e incluso las partes superiores del mundo son eternas, ya que las destrucciones periódicas de un sistema cósmico afectan a los infiernos, al mundo intermedio y a los mundos de los dioses hasta el mundo de *Brahmâ,* pero los mundos de los dioses que se hallan por encima del mundo de *Brahmâ* continúan existiendo en vita de que en ellos moran los seres que, en virtud de su *karma,* deben renacer en uno de los nuevos mundos inferiores, que están por surgir. Así, una doctrina como el Budismo que afirma, como ninguna otra, la transitoriedad de todas las manifestaciones, reconoce, aun así, que en el conjunto de todo lo real se dan un número de realidades *(dharma)* que están sustraídos a todo devenir temporal. Desde este punto de vista la doctrina de Buda se diferencia de aquélla de otros maestros sólo en el hecho de que amplió el círculo de lo transitorio más de lo que otros antes que él lo habían hecho.

3. El desarrollo de la doctrina en la época más antigua

Las doctrinas de la parte más antigua de la «Canasta» de los *Discursos de Buda* —brevemente esbozadas en la sección que precede— encontraron su elaboración en los textos canónicos más recientes, que pertenecen, en parte, a la misma colección, en parte, a la «Canasta de la dogmática» *(abhidharmapitaka).* Mientras que las ideas fundamentales de los textos más antiguos concuerdan entre sí en las distintas versiones del Canon, en las partes más recientes aparecen diferentes, que se deben, ante todo, al hecho de que las escuelas, que se crearon en los primeros siglos después del *nirvâna* absoluto del Perfecto, diferían entre sí en diversos puntos de la

dogmática, y por tal razón expusieron, en sus colecciones de las escrituras sagradas, pensamientos que no eran reconocidos por las otras escuelas como palabra auténtica de Buda. En las secciones que siguen hablaremos de las doctrinas especiales de las escuelas más importantes; en ésta sólo trataremos de las doctrinas, que eran aceptadas por los *theravâdins* y los *sarvastivâdins*, los cuales fueron los principales autores de la evolución ulterior y, por tal razón, pueden ser consideradas como la base común de ambas escuelas. Los rasgos esenciales de la evolución se manifestarán, si se trae a colación la información desgraciadamente escasa acerca de las concepciones especiales de otras escuelas antiguas, que después perdieron toda importancia, y que habían sostenido puntos de vista más antiguos, superados con posterioridad.

En los discursos de Buda se utiliza la palabra *dharma* para designar a todas las «cosas» que son consideradas como realidades irreductibles. Designa, en consecuencia, tanto a los factores que se nos presentan como manifestaciones materiales o espirituales en el mundo exterior y en el mundo interior, como ordenamientos y formas de un proceso, por consiguiente, leyes, sucesos, doctrinas, deberes, etc. La palabra comprende así, en cierto sentido, las fuerzas de la existencia y las potencias, a las cuales la forma arcaica de pensar propia de los textos védicos atribuían una existencia sustancial (pág. 46). Ahora se veía cada vez más claramente que algo que es pertenece a una categoría del ser diferente de aquella a la que pertenece un ordenamiento, que es algo que está vigente. Se tenía así que distinguir entre *dharmas* como factores materiales de la existencia y *dharmas* como ordenamientos inmateriales. Una dedicación de que esta concepción era extraña a la época más antigua la ofrece la información, contenida en *Katâhâvatthu* 6, 2 sigs., de que las escuelas de los *pubbaseliyas* y *mahîmsâsakas* consideran la ley del surgimiento dependiente las cuatro santas verdades y el noble óctuple camino como *dharmas* que surgen no condicionadamente. Los *theravâdins* no aceptan esto, ya que ellos emplean la expresión «*dharmas* no condicionados» únicamente para factores materiales de la existencia. Pero las diversas manifestaciones, en las cuales estas leyes se exteriorizan, son, evidentemente, *dharmas* que surgen de manera condicionada. Asimismo los cielos más altos e indestructibles de los dioses no pueden ser considerados como *dharmas* «no condicionados», ya que es verdad que la ley, por obra de la cual renacen seres en esos mundos, tiene una vigencia incondicionada, pero estos cielos deben su existencia al *karma* de los seres que en ellos renacen.

Toda la filosofía, en su elaboración de la teoría de los *dharmas*, se ocupó principalmente de ellos en cuanto factores de la existencia

concebidos como materiales, aunque utiliza también la palabra *dharma* en el sentido de «ley que actúa en todas las cosas», «doctrina que explica las cosas», «prescripción», «deber», etc. —una circunstancia que originó con anterioridad grandes dificultades a la investigación europea.

Los factores materiales del ser se dividen en dos grupos: aquellos que, producidos por *sanskâras,* son, por consiguiente, «condicionadamente surgidos» *(sanskrita)* y aquellos cuya existencia no depende de otros factores. Entre estos últimos las escuelas tardías sólo agrupaban al *nirvâna* y al espacio vacío *(âkâsha).* Todos los otros *dharmas* son *sanskrita-dharmas,* «factores condicionados de la existencia». Éstos, por razones de brevedad, son denominados también *sanskâras,* ya que sólo surgen únicamente mientras existan impulsos. Este doble uso del término *sanskâra,* que la Budología reconoció sólo con el curso del tiempo, ha causado con frecuencia obstáculos de cara a la interpretación.

El número de los *dharmas* que surgen de forma condicionada es inmensurablemente grande[104]. Por eso nunca se ha intentado contarlos. En vista de que el Canon se menciona en numerosos *dharmas,* que pueden ser considerados como denominaciones de la misma cosa, se intentó, en la «Canasta de los discursos doctrinarios» y, en mayor medida, en el *Abhidharma-pikata,* reducir el número de los *dharmas* explicando con sinónimos las denominaciones de contenido conceptualmente afín: *manas* («sentido interno») = *citta* («pensamiento») = *vijnâna* («conciencia»), etc. De acuerdo con su posición práctica, no le interesaba al Budismo más antiguo la cuestión de cuántos y qué *dharmas* podían existir en sí; por eso, se limitó a determinar qué *dharmas* podían, mediante su cooperación, formar un ser vivo. De esto no se debe sacar la conclusión de que ya Buda habría sostenido el idealismo teórico-cognoscitivo, al igual que las escuelas posteriores, pues muchas indicaciones en los textos sugieren[105] que en la época más antigua no se cuestionaba la realidad del mundo exterior, pero debe admitirse que la forma de reflexión dirigida por completo hacia el individuo y el mundo vivido por él contenía en sí el germen para una concepción idealista posterior.

Los *dharmas* que se manifiestan en un individuo son clasificados, como ya lo vimos, en cinco grupos *(skandha).* Como el Budismo no acepta la oposición de un sujeto que conoce y de objetos que se le enfrentan, sino únicamente «hechos objetivos», en cada uno de

---

[104] «Amita», *Theragâthâ,* 1101.

[105] En *Anguttara,* 6, 41, se dice que en un árbol (por consiguiente, algo inanimado según la doctrina budista) se dan los *dharmas* tierra, agua, fuego, aire, lo bello y lo no bello.

los *skandhas* lo subjetivo y lo objetivo coexisten. Por eso, al *rûpa-skandha* pertenecen por igual la facultad de ver, de oír, etc., así como los colores y los sonidos; al *vedanâ-skandha,* la facultad de sentir y las sensaciones; al *sanjnâ-skandha,* el acto de distinguir «lo azul y lo rojo», así como las percepciones y las representaciones de «lo azul y lo rojo»; al *vijnâna-skandha,* el acto de conciencia y el hecho de ser consciente. Se entiende por *sanskâras* las fuerzas de la más diversa naturaleza que se manifiesta en un ser vivo, aquellas que sirven únicamente a mantener en marcha el proceso de la vida y del pensamiento, y aquellas que tienen un valor éticamente positivo o negativo y, por consiguiente, provocan la reencarnación, en cuanto que son kármicamente importantes.

Una comparación[106] trata de aclarar la naturaleza de los *skandhas* de la manera siguiente: «lo corpóreo es la vasija en que se cuece; las sensaciones son el arroz, que sirve de alimento; el acto de distinguir es el condimento *(curri),* que proporciona al "alimento" su carácter especial; los impulsos son los cocineros que preparan la comida y la conciencia es la persona que come, que goza el alimenton así preparado». Naturalmente esta bella imagen, tomada del arte culinario indio, sólo puede acercarnos a la idea que sirve de base a la doctrina de los *skandhas* si tenemos presente que, de acuerdo con la concepción budista, no existe ninguna diferencia entre los factores personales e impersonales (cocinero, la persona que come, y vasija, arroz, condimento, respectivamente), sino que todos los *dharmas* deben ser considerados por igual como algo completamente impersonal.

Además de la clasificación de los *dharmas* en *skandhas,* el Canon conoce dos clasificaciones más que, por aparecer ya en los textos más antiguos, se remontan, en todo caso, a los dogmáticos más antiguos, si es que no se remontan al propio Buda. De acuerdo con su función en el proceso del conocimiento, los *dharmas* se dividen en 12 *âyatanas,* es decir, «fundamentos» o «bases». De éstos seis son «interiores», es decir, se refieren al yo empírico del que conoce: los cinco sentidos y el pensamiento como sexto sentido; los restantes seis son «exteriores», comprenden los «objetos» de los cinco sentidos y del pensamiento. Naturalmente la gran mayoría de los *dharmas* caen en la categoría de «objetos del pensamiento».

Con la clasificación de *âyatanas* coincide en parte aquélla en 18 *dhâtus* (partes constitutivas fundamentales). Fuera de los seis sentidos y seis objetos de los sentidos se distinguen, además, seis clases

[106] *Abhidharma-kosha,* I, 22 (pág. 43).

respectivas de conciencia, de modo que se dan seis categorías de tres elementos cada una: «facultad de ver», «objeto de la visión», conciencia de ver», etc.

Buda había proclamado siempre con gran énfasis que todos los elementos de la existencia son no eternos, insustanciales, pasajeros. Pero él no había dado ninguna aclaración acerca de la duración de la existencia de un *dharma*. Según *Samyutta* 12, 61, parece que atribuyó a los *dharmas*, que constituyen el cuerpo, una duración mayor que a la conciencia, pues el cuerpo puede durar un año o cien años o más, pero la conciencia surge y perece constantemente, cambiando sin cesar de día y de noche. Pero, después, los dogmáticos establecieron la teoría de que todos los *dharmas*, que pertenecen al mundo del cambio, sólo tienen una duración momentánea. Cada uno de ellos dura sólo un instante, no puede durar dos instantes, en vista de que en el segundo instante ya no existe nada de lo que existía en el primer instante. Un eco de la antigua concepción lo encontramos todavía en la doctrina de los *Theravâdins*, según la cual un momento del proceso de percepción sensitiva corresponde a 17 momentos de la conciencia. En todo caso, todas las escuelas enseñan posteriormente la «teoría del instante», según la cual las partes constitutivas de todos los procesos de la vida espiritual o física se modifican sin cesar, y tan rápidamente, que nosotros no percibimos el cambio. Se da así sólo una cadena de existencias y de combinaciones de momentos. Carece de importancia, en esas circunstancias, si la duración de uno de esos momentos se calcula en la setentaicincoava parte de un segundo o en la billonésima parte del brillo de un relámpago —o si, como dicen los *Vaibhashikas*, pasan seis instantes cuando un hombre fuerte hace castañear una vez sus dedos[107].

Buda había enseñado que la condición, para que un *dharma* surja a la existencia en el mundo del cambio, es que se dé otra cosa que haga posible este surgir a la existencia. En muchos discursos se desarrolla este pensamiento fundamental y se expone cómo la existencia de un *dharma* condiciona el surgimiento de otro. Pero ¿basta un *dharma* para hacer surgir otro? Según el tenor literal de la célebre fórmula del nexo causal, uno debería pensar así. Pero a éste se contraponen otras afirmaciones de acuerdo con las cuales un nuevo *dharma* sólo puede ser producido por la cooperación de muchos otros. Así como para el crecimiento de una planta se necesita la acción conjunta de una semilla, tierra y humedad; para la producción de un sonido se necesita la acción conjunta de una concha, una persona que sople y un acto de esta persona; así, la codicia,

---

[107] *Abhidharma-kosha*, 3, pág. 178.

se produce cuando se dan algo agradable y el recuerdo insensato de ello, y una concepción correcta se produce cuando colaboran la palabra de un maestro y la propia correcta convicción. Mientras más profundamente se reflexionaba acerca de la naturaleza de la causalidad, más se llegaba al convencimiento de que el surgimiento de un nuevo factor presupone la existencia de una multitud de otros factores. Se entendió los textos, en los cuales se habla sólo de un *dharma* como condición previa de otro, en el sentido de que en ellos sólo se menciona la causa principal del surgimiento de un nuevo *dharma*, pero que, fuera de él, actúa toda una serie de otros *dharmas* como causas accesorias. Así, la conciencia es, sin duda, la causa de una personalidad espiritual-corpórea, pero es sólo el último momento que da el impulso final para ello; los dos miembros del nexo causal que le preceden, «ignorancia» e «impulsos kármicos», participan por igual en su surgimiento. Desarrollando en forma consecuente este principio fundamental, se llegó, finalmente, a la teoría de que todos los *dharmas*, que conforman una serie continua de vida (es decir, aparentemente un individuo), colaboran en que un nuevo factor de la existencia llega a manifestarse, si no en forma positiva, por lo menos en cuanto no se oponen al surgimiento de ese nuevo factor.

En el Canon se establece que determinados *dharmas* no surgen de forma aislada, sino siempre simultáneamente; así, los *dharmas* «sensación», «diferenciación» y «conciencia». Por otro lado, se pensaba claramente que los *dharmas* sólo pueden ser la causa del surgimiento de *dharmas* similares: el amor no surge del odio.

Sometiendo las relaciones posibles de unos *dharmas* con otros a un análisis minucioso, se llegó, en los textos del *Abhidharma*, a la clasificación de sus denominaciones alternativas. La manera y forma como esto tuvo lugar varía tanto de una escuela a otra, desde tantos puntos de vista, que debe admitirse que sólo el principio general, pero no los detalles, pertenece a la época anterior a la formación de las dogmáticas[108].

El Budismo siempre vio en la doctrina de que no se dan sustancias eternas que transmigran en el ciclo de las existencias un punto esencial de su dogmática, que lo distingue de todos los otros sistemas que aceptan la reencarnación. Más aún, el Budismo fundamentó su afirmación de que predicaba el único camino salvífico, que conduce en forma real y definitiva a la destrucción de la posibilidad de una reencarnación, sosteniendo que sólo la negación teó-

[108] Cfr. al respecto McGovern, *Manual*, págs. 183 y sigs.; Rosenberg, *Probleme*, págs. 191 y sigs.; Nyânatiloka, *Abhidharma-Pitaka*, págs. 94 y sigs.

rica de un ser personal, imperecedero, que subsiste en el curso del *sansâra*, puede constituir el requisito previo de la realización práctica de un verdadero desapego ético. No se cansaba de repetir, como Hume, Lichtenberg y Ernst Mach: «El yo es sólo un conjunto de diversas percepciones, que se siguen unas a otras con inconcebible rapidez y constantemente fluyen y se mueven»[109]; «admitir un yo es sólo una necesidad práctica»[110]. «El yo es, absolutamente, tan poco consistente como los cuerpos. La aparente consistencia del yo radica sólo en la continuidad»[111]. Una personalidad es semejante por eso a un carro, que está constituido por diversas partes (eje, rueda, etc.) y no comprende nada fuera de estos elementos, o a una llama, que en cada momento consume nuevo combustible, o a una corriente *(sntâna)* de *dharmas* que fluyen incesantemente.

Una sucesión de factores de la existencia no encuentra, de acuerdo con la doctrina de las reencarnaciones, un fin definitivo mediante la muerte, como sostenían los representantes de la «teoría del corte» *(ucchedavâda)*, pues las fuerzas morales o males, que han producido a un ser durante su existencia, no pueden desaparecer sin dejar rastros. Ellas hacen, más bien, que la conciencia se mantenga y pase del cuerpo que se destruye a uno nuevo, que se constituye mediante la unión de un padre y de una madre conformemente a los prerrequisitos kármicos. La idea de que el último momento de un moribundo se conecta con el primer momento de un ser que recién se forma en un seno materno toma, en esta concepción, el lugar de la doctrina de los brahmanes y jainas según la cual una mónada espiritual inalterable se traslada de lugar de la muerte al lugar del nuevo nacimiento. Es claro que esta explicación estrictamente filosófica del proceso de la reencarnación es inferior en claridad a la teoría de la transmigración de las almas. Por eso los budistas se esforzaron desde el principio por elaborar plásticamente la idea del *pratishandhi-vijnâna* (la conciencia que establece la reunión de los factores psíquicos con un cuerpo). Ya en algunos pasajes de los discursos de Buda se le concibe como un ser espiritual que transmigra y algunas escuelas enseñaban además que la conciencia del que muere toma la forma de un *gandharva* («genio») que va del cuerpo del muerto al lugar de la concepción y ahí se introduce en la matriz. Para evitar que este *gandharva* pudiese ser considerado como

[109] Hume, *Treatise on human Nature*, I, trad. de E. Köttgen, Hamburgo-Leipzig, 1885, págs. 27 y sigs. y 326 y sigs.

[110] G. L. Lichtenberg, *Aphorismen, Briefe, Schriften*, P. Requadt (eds.), Krönners Taschenausgabe, 154, pág. 144.

[111] E. Mach, *Analyse der Empfindungen*, Jena, 1911, 6.ª ed., pág. 3.

un espíritu eterno, inmortal, se enseña, sin embargo, que es sólo un «ser intermedio», que es traído a la existencia, en virtud de las fuerzas kármicas del que muere, y perece nuevamente, cuando se deposita la semilla del nuevo ser concebido.

Una escuela, conocida bajo el nombre de *Vatsîputrîyas* o *Sâmmitîyas,* sostiene —contra la doctrina ortodoxa que diluyó el *pugdala* (es decir, a la personalidad) en una serie continua de elementos aislados, separados y que cooperan entre sí (en cierto modo en una fila de hormigas que avanzan las unas tras las otras)— que el misterio de una personalidad, que en su más profundo núcleo permanece igual a sí misma a través de todos los cambios, no se revela como una simple sucesión y yuxtaposición de factores. Contra la frase: «No hay nada real en el yo, salvo la serie de sus acontecimientos»*, como caracterizó Hipólito Taine el punto de vista del creyente, esa escuela sostenía el *individium est ineffabile.* El ser individual no es un simple complejo de *dharmas;* por otro lado, tampoco es un *Âtman* espiritual eterno, como enseñan los brahmanes, sino algo completamente indefinible. La última razón para sostener esta notable teoría parece haber sido que esta escuela trataba de poder fundamentar en el contexto de la filosofía budista la doctrina de budas sobrenaturales que sobreviven después del *nirvâna*[112]. Desgraciadamente se dispone, acerca de esta escuela, de tan poco material auténtico que su posición no puede ser explicada en sus detalles. Sólo es cosa segura que los *pugdala-vâdins,* los representantes de la teoría de que el individuo existe de algún modo, tuvieron mucha influencia entre el siglo IV y el VII d.C., y fueron muy combatidos por los ortodoxos.

B) Las grandes escuelas del «Pequeño Vehículo»

1. Los *theravâdins*

La palabra *pâli thera* (en sánscrito *sthavira)* significa «anciano», «notable»; designa a los monjes más ancianos y venerables que estaban más cercanos a Buda. Los *theravâdins* afirmaban que proclamaban la doctrina tal como ella había sido transmitida por el Excelso a sus discípulos. Se utiliza frecuentemente como sinónimo también el término sánscrito *vibhajyavâdin* (pali: *vibhajjavâdin),*

* En francés en el original. *[N. del T.].*

[112] Stcherbatsky, *Conception of Buddhist Nirvana,* pág. 31.

por cuanto Buda se designó a sí mismo como una persona que estudia cada problema en sus detalles y no sólo lo considera desde uno de sus aspectos[113]. En todo caso, esta escuela indica mediante ambos nombres que ella se consideraba como la verdadera portadora de la tradición fidedigna, que habría sido establecida en Râjagriha poco después del *nirvâna* del Perfecto, y habría sido defendida, cien años después en Vaishâli y alrededor de 24 a.C., en Pâtaliputra, contra opiniones heréticas. La obra *Kathâvatthu,* atribuida al presidente de estos tres concilios, era considerada como la exposición oficial de los puntos de vista doctrinarios de esta escuela. Constituye la quinta de las siete obras de su *Abhidharmapitaka* («Canasta de la metafísica»). Los otros textos contienen enumeraciones y clasificaciones de los factores de la existencia, tratan de las relaciones, que ellos pueden tener entre sí, o bien ponen a continuación unas de otras, a manera de los catecismos, preguntas y respuestas.

A las obras canónicas se les une una rica literatura exegética, que está redactada, como toda la literatura de esta escuela, en pali, un idioma que tiene, frente al sánscrito, más o menos la misma relación que el italiano frente al latín. Entre las obras de esta clase la más interesante es el *Milindapanha.* Reproduce los diálogos, que habría sostenido el rey Menandros (Milinda), que gobernaba en el siglo I a.C., un gran reino del norte de la India, con el monje budista Nâgasena acerca de temas de la dogmática. Como una traducción china compuesta entre 17 y 240 d.C. contiene sólo una parte del *Milinda-panha,* se da la posibilidad de que el libro haya tenido como base originariamente un texto sánscrito, que habría sido traducido al pali y posteriormente ampliado con suplementos. Según su forma y contenido, el texto pertenece a los más bellos y comprensibles de la literatura pali y es apto, como ningún otro, para introducirlo a uno en los problemas de la dogmática, ya que intenta aclarar todas las doctrinas por medio de comparaciones cargadas de sentido.

Muy pronto monjes piadosos escribieron comentarios de las obras canónicas, que después le sirvieron a la época posterior de modelos para extensos libros exegéticos. El más célebre comentador es Buddhaghosa, brahmán por nacimiento oriundo de norte de la India, que trabajó en Ceylán en el siglo V. En su obra *Camino a la purificación (Visuddhimagga)* él también dio una exposición general sistemática de la doctrina. Sólo debemos mencionar, entre la inabarcable multitud de obras en pali, en las cuales los monjes de Ceylán y de Indochina trataron la filosofía de los *theravâdins,* el *Ab-*

[113] Majihima, 99 (II, pág. 197); sobre otros sentidos de la palabra Vibhajyavâdin, cfr. «Introducción», *Abhidharma-kosha,* pág. LV.

hidhammattha-Sangaha de Anuruddha (¿siglo XII?), un compendio muy utilizado que, a su vez, se convirtió en el objeto de múltiples comentarios.

Los *theravâdins* consideraban los ilimitadamente numerosos *dharmas,* que producen mediante su cooperación la existencia empírica en sus variadas formas, como entidades sobre cuya naturaleza nada más se puede indagar. Ellos dicen con Goethe: «No busques nada detrás de los fenómenos; ellos mismos son la doctrina»[114], y evitan por eso todas las especulaciones, que van más allá de la pura realidad, acerca de la naturaleza trascendente de los dharmas o el grado de realidad que se les debe atribuir. Cada uno de los dharmas del mundo del cambio es un factor de la existencia, que ha surgido de otros en dependencia funcional, después de no haber existido antes y que, después de haber ejercido su efecto, ya no existe más. Así, sólo existe aquello que ejerce su efecto en el presente o aquello que pertenece al pasado, pero que no ha ejercido todavía su efecto (un acto anterior, cuyo «fruto» kármico no ha madurado todavía)[115]. En vista de que el número total de todos los *dharmas* que existen o son mencionados en el Canon no puede ser abarcado en listas, los dogmáticos se limitan a exponer, ordenándolos en clases, los factores que son importantes para la vida y la salvación del individuo. En lugar de los cinco *skandhas* sirve como principio de clasificación la división tripartita: 1) *rûpa,* lo corpóreo, es decir, todo lo que tiene que hacer con lo material en el hombre; 2) *caitasika* (pali: *cetasika),* lo psíquico, que es objeto de la conciencia y 3) *citta,* la conciencia ella misma. En este ordenamiento los tres *skandhas* intermedios, *vedanâ, sanjnâ* y sanskâra, están comprendidos en la segunda clase. Frente a estos *dharmas,* que son *sanskrita* por cuanto surgen condicionalmente, se da un solo *dharma* no condicionado, sustraído a todo cambio[116].

Los 28 *dharmas* que están comprendidos en la categoría *rûpa* se dividen en dos grupos: en primarios y secundarios. Los *dharmas* primarios son los cuatro grandes elementos *(mahâbhûta)* que constituyen el fundamento de todo lo material: tierra, agua, fuego, aire, es decir, las fuerzas de repulsión, cohesión, acaloramiento y movimiento concebidas como sustancias. Los *dharmas* secundarios son los siguientes: las cinco facultades de los sentidos, que son designadas de acuerdo a sus sustratos materiales como ojo, oído, nariz, len-

---

[114] La señora Rhys Davids en la Introducción de su traducción de la *Dharmmasangani,* pág. XXXV.

[115] *Abhidharma-kosha,* 5, 25, pág. 52.

[116] La enumeración dada aquí sigue el *Abhidhammatthasangaha;* los textos antiguos difieren en muchos detalles.

gua y cuerpo (como base del sentido del gusto); los cinco objetos de la percepción sensorial: colores (formas), sonidos, olores, sabores y lo gustable. En la enumeración siguen en seguida los dos *dharmas* de la característica sexual: femineidad y virilidad. El *dharma* siguiente *bridaya-vastu,* es decir, la base corazón, es el sustrato material del pensamiento; esto es admitido por muchos *theravâdins* en oposición a otras escuelas con el fin de dar al sexto sentido una base material que corresponda al ojo, oído, etc. Siguen a continuación la fuerza vital *(îvita)* y el alimento de materia tosca *(âhâra),* así como el espacio *(âkâsha)* considerado como el elemento que limita y coarta al individuo. Los dharmas siguientes son los medios para la comunicación *(vijnapti)* mediante el cuerpo (es decir, los gestos) y el lenguaje. En fin, lo constituyen cualidades que se manifiestan en el cuerpo: ligereza, flexibilidad, ductibilidad y, finalmente, aquellas cualidades en las cuales se manifiesta el proceso del devenir: crecer, subsistir, decaer y transitoriedad. El *dharma* «nacimiento» de los textos sagrados está comprendido, según los intérpretes, bajo los *dharmas* «crecer» y «subsistir», ya que, cuando se da la producción de algo nuevo, se trata de la acumulación y unión de partículas individuales. El número total de los *dharmas* del *rûpa* arroja 28 (en lugar de 29), ya que lo gustable no es computado como algo aparte, teniéndose en cuenta que ya está contenido en los cuatro elementos, fuego, agua, tierra y aire, pues éstos no son otra cosa sino gustables.

Los 52 «factores psíquicos» (en pali, *cetasika;* sánscrito, *caitasika;* en los dogmáticos sánscritos, *caitta)* comprenden todos los *dharmas* inmateriales que pueden ser objeto de la conciencia. Se les divide en tres categorías en relación a su importancia para la obtención de la salvación: en 25 benéficos, 14 dañinos y 13 neutros. De los 13 neutros, siete están constantemente presentes en todo acto de conciencia, a saber: contacto (es decir, impresión a través de los sentidos sin percepción de las marcas características), sensación, diferenciación (de percepciones, en su caso de representaciones), voluntad, fijación (concentración del pensamiento en algo determinado con exclusión de lo otro), fuerza vital y atención; los otros seis sólo se presentan incidentalmente: reflexión, comprensión, inclinación, alegría, energía y esfuerzo de realización. Los *dharmas* dañinos son ceguera, desvergüenza, inescrupulosidad, etc.; los beneficiosos: fe, escrupulosidad, vergüenza, etc.

La conciencia *(citta)* es conocimiento puro sin ningún contenido. En total figuran en esta lista 81 *dharmas* condicionado *(nirvâna).* Este número corresponde, como lo veremos, más o menos a aquél de los *sarvastivâdins,* pero no es mencionado expresamente en los textos.

En la vida, la conciencia no aparece como tal, sino unida siempre a otros *dharmas;* «se apoya» en los órganos de los sentidos, me-

diante los cuales el mundo exterior se torna objeto de su experiencia (conciencia de la vista, etc.), y en la conciencia del momento que precede, que luego desaparece. Así, es igual a una corriente que fluye continuamente y cuyas gotas se renuevan siempre. Desde el punto de vista budista los «factores psíquicos» son, como los *dharmas* de la clase *rûpa,* elementos externos que cooperan con la conciencia, pero tiene una importancia mayor que éstos, ya que ellos condicionan el destino kármico y el progreso paulatino en el camino hacia la liberación. Los *theravâdins* distinguen en total 89 condiciones en las cuales puede encontrarse la conciencia como producto de su unión con estos factores psíquicos. Estas 89 «conciencias» *(cittâni,* plutal de *citta)* abarcan todos los grados de la experiencia, desde los más bajos en los cuales se mantiene un ser infernal, un animal, un hombre o un dios del mundo del deseo *(kâma-loka)* no tocados aún por las ideas religiosas y éticas, hasta los grados purificados de los dioses del mundo de las formas puras *(rûpa-loka)* y del mundo de la no forma *(arûpa-loka),* a los cuales puede elevarse transitoriamente también el hombre en el curso de la concentración y, finalmente, hasta los grados «sobrenaturales», que designan cada una de las etapas hacia el *nirvâna.* Se establece, al tratar de cada uno de los *cittas,* cuáles de ellos surgen de causas kármicas y cuáles dan lugar a efectos kármicos y con cuáles éste no es el caso. Los estados de la conciencia, que son la consecuencia de actos realizados en una existencia anterior, no producen ningún *karma,* y tampoco los *cittas* de los santos.

Al elaborar hasta en sus detalles la doctrina del Canon acerca de los *dharmas* y los grados de la salvación (cuyos rasgos fundamentales hemos conocido anteriormente), la dogmática de los *theravâdins* nos ofrece un análisis árido, pero notable en su especie, de toda la experiencia interior, y cultiva una psicología práctica que trata de explicar todos los fenómenos de la vida prescindiendo de la hipótesis del alma, desde el punto de vista de hechos que cooperan entre sí de acuerdo con la ley de la causa y del efecto.

La doctrina de los *theravâdins* tiene una gran importancia histórica, ya que ella hoy día constituye los fundamentos del pensamiento budista en Ceylán, Birmania, Siam, Camboya y Laos y ha conservado una serie de los rasgos de las concepciones budistas más antiguas, que fueron reemplazadas en las otras escuelas por concepciones más adelantadas. Por tal razón extraña que no haya tenido ningún rol notable en las discusiones filosóficas de la India continental desde el inicio de nuestra era. Los escritores brahmánicos, que se ocupan intensamente de los sistemas de otras escuelas budistas, generalmente no la menciona y se habla rara vez de ella en los grandes textos sánscritos del Hînâyâna y del Hahâyâna o en sus

traducciones chinas y tibetanas. Todo esto indica que, después de la división del Budismo en un número de sectas, los *theravâdins* poseyeron una gran influencia sólo en el sur de la península y en las zonas coloniales del sur (e, incluso allí, no durante todos los períodos), pero que, por el contrario, no influyeron en la evolución del Budismo en las regiones del norte.

2. Los *sarvâstivâdins*

Los *sarvâstivâdins* enseñan, como su nombre lo indica: *sarvam asti*, es decir, «todo existe». Anteriormente se entendió esto en el sentido de que habrían sostenido un realismo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en oposición al idealismo, que aparece en los filósofos budistas posteriores. Pero el sentido de la palabra es otro. Se refiere a la existencia de los *dharmas* en el pasado, el presente y el futuro. En oposición a los *theravâdins* (pág. 271), los *sarvâstivâdins* atribuyen a los *dharmas* existencia en los tres tiempos; los *dharmas* están así presentes potencialmente de forma initerrumpida, pero se manifiestan sólo temporalmente en determinadas condiciones. Esto significa que la verdadera naturaleza de los *dharmas (dharmasvabhâva)* está fuera de lo empírico; sólo conocemos sus manifestaciones *(Dakshana);* los mismos *dharmas* son trascendentes. Los antecedentes históricos de esta doctrina hasta ahora no son claros. Probablemente se remontan, al final de cuentas, a las concepciones védicas de las fuerzas de la existencia, que existen en un mundo sobrenatural y que se manifiestan sólo transitoriamente en el mundo empírico. Cabe preguntarse si la teoría de los *sarvâstivâdins* tiene como base una forma de la teoría de los *dharmas* más antigua que aquella que encontró su expresión en el Canon pali de los *theravâdins,* o si, por el contrario, representa una ampliación de la primitiva doctrina de Buda conservada por los *theravâdins* que rechaza tales construcciones metafísicas. Este problema podrá ser resuelto cuando se investigue la literatura más antigua de los *sarvâstivâdins,* en la cual sus concepciones no se expresan aún en la forma refinada y modernizada que es característica de los textos descubiertos hasta ahora.

Los *sarvâstivâdins* son una antigua escuela. Doctrinas propias de ellos son ya mencionadas en el *Kathâvatthu* compuesto probablemente en época de Ashoka. Es cosa segura que ellos tenían muchos adeptos, en el primer siglo antes y después del inicio de nuestra era, en el norte de la India, especialmente en Gandhâra y Cachemira, y que tuvieron influencia muy pronto en China; sus doctrinas se introdujeron también en Java, Japón y el Tíbet. Poseían un Canon compuesto en sánscrito, del cual sólo se han conservado fragmen-

tos en el idioma original, pero disponemos de traducciones chinas y tibetanas del mismo. Su *Abhidharmapitaka* compuesto por siete textos es totalmente diferente de aquél de los *theravâdins*. La obra principal de su *Abhidharmapitaka* es el *Jnâna-prasthâna* («sistema del saber»), que se remontaría a Buda y habría sido compuesto por Kâtyâyanîputra. Existe un «gran comentario» del mismo, que supuestamente habría sido compuesto por 300 santos en el siglo II d.C. A este *Mahâvibhâshâ*, que resume en la forma de una *Summa* escolástica el resultado de toda la evolución de la doctrina, los *sarvâstivâdins* le deben el sobrenombre de *vaibhâshikas*.

La obra más famosa de la escuela (sobre la cual se basa la exposición que sigue) es el *Abhidharmakosa (Tesoro de la dogmática)* de Vasubandhu (siglos IV o V d.C.). El *Kosha* está constituido por 600 versos memoriales y un prolijo comentario del autor; nos ha sido conservado sólo parcialmente en sánscrito, completo en traducciones chinas y tibetanas. Sobre estas fuentes reposa la traducción francesa de L. de la Vallée Poussin (seis volúmenes, París, 1923-1931), una de las obras más ricas en contenido de toda la bibliografía budista.

La lista de los *dharmas* de los *sarvâstivâdins* se diferencia de aquélla de los *theravâdins* en el hecho de que los *dharmas* son agrupados y contados en forma diversa, en que faltan algunos y se agregan otros nuevos. El total de los *dharmas* importantes para la vida y la salvación, que ellos enumeran en listas, comprende 75.

Los 72 *dharmas* «condicionados» se dividen en las siguientes categorías: *rûpa* (corpóreo), *citta* (conciencia), *caitta* (elemento psíquico) y *citta-viprayukta* (elementos que no están unidos directamente con la conciencia).

Los 11 dharmas del grupo *rûpa* comprenden las cinco facultades de los sentidos y los cinco objetos de la percepción sensorial, así como el *dharma avijnapti*. Es éste el factor que está en la base del carácter de una personalidad y se manifiesta en sus actos corporales. La *avijnapti* está incluida en el grupo de los *dharmas* corpóreos, porque es considerado como el vehículo de las cualidades morales y, en cierto sentido, como la sombra de las acciones psíquicas.

Citta es conciencia pura sin ningún contenido.

Los 46 factores psíquicos *(caitta)* abarcan 10 funciones mentales, que pueden estar presentes en la conciencia en todo momento, así como los *dharmas* benéficos y dañinos y aquéllos no bien definidos en su calidad moral.

Los 14 *citta-viprayukta* son factores que influyen en la corriente de la conciencia en una forma u otra, pero ellos mismos no son contenido de la conciencia. A ellos se agregan las fuerzas del surgimiento (nacimiento), permanencia, envejecimiento y extinción, que representan las características de toda existencia condicionada, ade-

más las dos fuerzas *prâpti y aprâpti* (literalmente, «obtención» y «no obtención»), que hacen que determinados *dharmas,* como consecuencia de los requisitos kármicos, se integren en la corriente de la vida de un individuo. Tienen importancia además para el ser individual la fuerza vital *(jîvita),* que determina la duración de la existencia individual, y la *sabhâgatâ,* que da la «participación» en las cualidades de un determinado grupo de seres: por consiguiente, el pertenecer a la humanidad, a una casta, a un determinado grado de santidad, etc. Tres fuerzas especiales dan lugar a estados espirituales en los cuales es eliminada toda la facultad de diferenciación: el *âsanjnika-dharma* impide el funcionamiento de la conciencia y de los factores psíquicos, mientras dura la permanencia en el mundo de los dioses de la región de la reforma. Los dharmas *asanjni-samâpatti* y *nirodha-samâpatti* originan en el que medita los estados del trance inconsciente, o sea, la catalepsia. Tres *dharmas* especiales proporcionan finalmente a los sonidos articulados, palabras y frases su significado pleno de sentido.

A los 27 *dharmas* «condicionados» *(sanskrita)* antes mencionados, que son importantes para el proceso vital o el proceso de la salvación, se oponen tres *dharmas* «no condicionados» *(asanskrita): âkâsha,* el espacio vacío, y las dos clases de *nirodha,* es decir, la eliminación y la desaparición de *dharmas.* Estos tres *dharmas* se distinguen de todos los otros por el hecho de que ni tienen una causa ni pueden ser causa de nuevos *dharmas.* El espacio es una realidad que no está obstruida por nada ni obstruye nada y, sin embargo, existe. Lo mismo ocurre con las dos clases de eliminación que, por tal razón, de acuerdo con la concepción realista de los *sarvâstivâdins,* no son designadas meramente como valores negativos, sino como algo positivo. La eliminación, en una corriente de vida, de todos los *dharmas* que conducen a un nuevo nacimiento provoca el conocimiento liberador. El *nirvâna* (es decir, la completa cesación de la posibilidad de que las pasiones puedan manifestarse de nuevo) no es producido, sino puesto de manifiesto por este *pratisankhyâprajnâ,* es considerado como un *eternal blank,* que es una realidad, puesto que es experimentado ya en vida por el santo. El *apratisankhyânirodha,* que se produce no como consecuencia del conocimiento, sino como consecuencia de la ausencia de los requisitos necesarios, es una eliminación de determinados *dharmas.* Si, por ejemplo, algún ser ha progresado en el camino de la salvación, alcanza el *nirodha* de la existencia como ser infernal, animal o fantasma, es decir, que ya no puede, en el curso ulterior de sus reencarnaciones, nacer como un ser de estas epecies. Aquí no es el conocimiento supremo lo que excluye estas posibilidades, ya que él no se ha producido todavía, sino la posesión de determinadas cualidades espirituales y morales,

que son alcanzadas en camino gradual hacia la salvación. Comparada con la lista de los *dharmas* propia de los *theravâdins,* la de los *sarvâstivâdins,* tal como nos la comunica Vasubandhu, representa un progreso filosófico notable; está ordenada más lógicamente y trata de llenar los vacíos mediante la introducción de nuevos *dharmas,* que se habían presentado al reflexionarse sobre los problemas. Esa lista está influida de manera indudable por la forma de pensar, realística del *Vaisheshika.* El *dharma sabhâgatâ,* que determina la participación en las cualidades características de un grupo específico, corresponde, por ejemplo, al *sâmânya* del *Vaisheshika (supra* página 214); sin embargo, los budistas hacen resaltar su diferencia en cuanto le enrostran al *Vaisheshika* el error de considerar eterna la «comunidad» del concepto general. La influencia del *Vaisheshika* se muestra también en el hecho de que la doctrina de la materia *(rûpa)* fue desarrollada en el sentido de una teoría atómica. Los átomos de los *sarvâstivâdins,* de acuerdo con el principio básico del Budismo, se diferencian, con todo, de aquéllos de la escuela hindú en el hecho de no ser sustancias eternas. Se trató de dominar la dificultad presentada por la unión de la atomística con la teoría de los *dharmas* entendiendo por átomo «la más pequeña unidad de la experiencia sensorial en la abstracción de la conciencia», de modo que «los *rûpa-dharmas* no consisten de átomos, sino, por el contrario, el átomo, es decir, la parte más pequeña del espacio, se compone de un cierto número de *rûpa-dharmas,* que en sí son especialmente extraños»[117].

Para una doctrina, que explica el proceso cósmico por la cooperación de *dharmas* asislados de duración momentánea que surgen en dependencia funcional, la realidad del mundo exterior no constituye todavía un problema. Con todo, este sistema representa un avance importante para la formación del idealismo teórico-cognoscitivo que dominó después en la filosofía budista. Se enseña, en efecto, que sólo en las corrientes de *dharmas* de los seres vivos actúa la fuerza que une o separa *(prâpti, aprâpti);* los objetos inanimados no poseen por eso un ser autónomo, que se perpetúa, sino que sólo son posibles como los contenidos de la experiencia de series de conciencia[118]. En vista de que las experiencias, que un individuo realiza en esta existencia, están condicionadas por el *karma* que obtuvo en una vida anterior, el hecho de que numerosas personas vean el mismo mundo, etc., se explica porque ellas tienen un *karma* que concuerda en mucho. Esta teoría, consecuentemente llevada a su fin, conduce al idealismo subjetivo de la «Doctrina de sólo

[117] O. Rosenberg, *Probleme,* págs. 156-158; Strauss, *Ind. Phil.,* págs. 208 y sigs.
[118] *Abhidharma-kosha,* 2, 36, pág. 181; Rosenberg, *Probleme,* pág. 205.

la conciencia» de Asanga (a la cual se convirtió también Vasubandhu en sus años avanzados).

La doctrina de la salvación de los *sarvâstivâdins* sistematiza la antigua teoría budista acerca del progreso gradual hacia la liberación y la desarrolla. En total se distinguen cinco etapas *(marga* = camino): 1) el camino de la preparación *(sambrâra)* y 2) del ejercicio *(prayoga),* en los cuales el hombre del mundo adquiere las necesarias cualidades morales y los necesarios conocimientos; 3) el camino de la visión *(darshana)* en el cual «aquel que entró en la corriente» obtiene la intuición profunda de las verdades salvíficas; 4) el camino de la contemplación *(bhâvanâ)* en el cual «aquel que sólo retornará una vez» y «aquel que no retornará» destruye, por completo, las pasiones y 5) el camino de aquel que todo lo aprendió *(ashaiksha)* en el cual el asceta alcanza el *nirvâna.*

3. Los *sautrântikas*

Mientras que los *vaibhâshikas* consideran como autoridad el gran comentario del Abhidharmapitaka del Canon sánscrito, los *sautrântikas* sólo le dan valor de norma a los discursos *(sutrânta* = *sûtra)* de Buda. Su escuela fue fundada por Kumâralâta (siglo II d.C.) y salió de aquélla de los *sarvâstivâdins,* por lo cual los *sautrântikas* se designan a sí mismos y son designados por otros, muchas veces, como *sarvâstivâdins.* Poco se conoce de su literatura; conocemos sus doctrinas sólo por las discusiones en el *Abhidharma-kosha* de Vasubandhu (que en muchos puntos está con ellos contra los *vaibhâshikas)* y por las obras de sus adversarios.

Los *sautrântikas* se remiten a los discursos doctrinarios del Perfecto, porque rechazan las innovaciones hechas por los *sarvâstivâdins.* Por eso no reconocen las *prâptis,* la *avijnapti* y otros *dharmas* y consideran como una construcción metafísica superflua la doctrina de los *dharmas* trascendentes que existen en los tres tiempos. Mientras que ellos, desde este punto de vista, restablecen las concepciones más antiguas, en otros aspectos desarrollan la dogmática en un sentido progresista. El espacio vacío y los dos *nirodhas* son para ellos puros valores negativos y no poseen, por eso, ninguna existencia real, y ellos afirman también con relación a los otros *dharmas* que éstos no poseen una realidad efectiva, sino hablando únicamente en términos figurados; no son «cosas en sí» *(drayva-dharma),* sino sólo «cosas para la designación lingüística» *(prajnapti-dharma).* Desde este punto de vista, los *sautrântikas* son «nominalistas» y en su doctrina se realiza, en el seno del Budismo, el paso de la concepción realística —sustancialista, que está en el principio de toda filosofía, a una concepción crítica.

De la doctrina de la transitoriedad de toda existencia empírica sacan la conclusión de que un *dharma* no tiene duración; perece apenas ha surgido. Se dan así, solamente, «surgir» y «desaparecer»; los dos factores «permanecer» y «envejecer» (debilitamiento), que actúan en el intermedio de ambos, caen en desuso. Todo ser es únicamente una cadena ininterrumpida, que se perpetúa, de momento *(kshana)*. Esta teoría tenía como consecuencia que los *sautrântikas* ya no podían, como los *sarvâstivâdins*, considerar posible una percepción directa de los objetos del mundo exterior. Pues, si algo tiene sólo una duración momentánea, entonces desaparece mucho antes de que pueda ser percibido. Consecuentemente sólo se puede percibir algo que ya ha desaparecido (como ocurre con las estrellas, que ya no existen, pero cuya luz necesita años para llegar a nosotros). El miembro ya pretérito de una cadena deja en nuestra conciencia una imagen que nos induce a creer en la existencia de algo que realmente ya pertenece al pasado. Al decirse de la conciencia que está llena de imágenes *(âkâra)*, se realiza una transformación notable de la idea acerca de la naturaleza de la conciencia, ya que ésta, hasta este momento, era considerada por los budistas como conocimiento puro sin contenido.

Entre las grandes escuelas del «Pequeño Vehículo», son los *sautrântikas* los que más próximos están en muchos aspectos del pensamiento del Mahâyâna; ellos señalan en verdad, múltiplemente, el paso de las ideas del pluralismo de los *dharmas* a un relativismo crítico. Esto no es de sorprender, si se piensa que los *sautrântikas* formularon sus doctrinas justamente en la época en que se formaba la filosofía del Gran Vehículo.

C) Las escuelas del «Gran Vehículo»

1. La doctrina del medio

La profunda transformación que se realizó en el Budismo en el inicio de nuestra era con el establecimiento de una ética más activista, con la formación de la doctrina de los *bodhisattvas* y budas y el surgimiento de un rico culto y que había tomado forma en el surgimiento del «Gran Vehículo»[119], encontró también una importante manifestación, en el dominio de la filosofía, en la fundación de sistemas que abrieron nuevos caminos. El Budismo más antiguo no

[119] *Supra*, pág. 63, cfr. *Religionen Indiens*, págs. 215 y sigs. y 253. Traducciones de Textos de Mahâyâna con explicaciones en H. von Glasenapp, *Der Pfad zur Erleuchtung*, págs. 125-198.

había admitido en el proceso cósmico sustancias eternas y había disuelto al ser individual *(pudgala)* en una multiplicidad de factores de la existencia transitorios que surgen en dependencia funcional de acuerdo a rígidas leyes. Estos *dharmas*, es decir, fuerzas concebidas materialmente, eran para el Budismo las últimas realidades irreductibles, mediante cuya cooperación todo era producido. Los filósofos del Mahâyâna planteaban ahora la pregunta acerca de si un análisis profundo debía detenerse en la aceptación de tal multiplicidad de factores separados, de corta duración, concebidos como realidades. Verdadera realidad tiene en su opinión solamente aquello que existe autónoma e independientemente. Pero los *dharmas* sólo poseen una existencia momentánea y condicionada, y no un ser eterno y propio *(svabhâva)*. Son sólo manifestaciones fugaces que pasan rápidamente y desaparecen como burbujas, nubes o fantasmagorías. No son una realidad propiamente hablando, como el dinero escondido no es un capital. Por consiguiente, se debe ir más allá del punto de vista del Hînayâna, que veía en los *dharmas* realidades últimas, para llegar a un relativismo universal que elimine definitivamente la idea de que los *dharmas* son realidades-en-sí o sustancias *(dravya)*, aunque de duración momentánea.

La doctrina en la cual estas ideas fundamentales llegaron a la madurez es designada con el nombre de «Doctrina del medio», en vista de que, con su teoría de que algo puede ser considerado como existente o no existente sólo en relación a otra cosa, adopta el término medio entre las teorías extremas, que admiten como posible un «ser» en sí o un «no ser» en sí. La expresión se remonta a un discurso de Buda, en el cual opone su filosofía del devenir condicionado como un camino intermedio a la doctrina de la eternidad de las *Upanishads* y a la doctrina de la destrucción de los materialistas[120].

Otro nombre de esta filosofía es *shûnyavadâ*, es decir, «Doctrina del vacío». También la expresión *shûnya* aparece en el Canon. «Vacío» es lo que es «sin Sí-mismo», sin sustancia permanente; por eso el mundo es llamado «vacío»[121]. «Vacío» es, por otro lado, también lo que carece de límites. Un texto[122] enseña que un monje en una meditación debe gradualmente liberarse de todo lo concreto, despojando paulatinamente su pensamiento de todas las representaciones limitadas. Prescinde de las ideas de «aldea» y «hombre» y piensa sólo

[120] Samyutta, 12, 15, 4 y sigs., y 22, 90, 17.
[121] *Majihima*, 64 (I, pág. 435, abajo); *Samyutta*, 35, 85 (IV, pág. 54); 41, 7, 7 (IV, pág. 296).
[122] *Majihima*, 121 (III, págs. 104 y sigs.).

en el bosque; en seguida abandona la idea de «bosque» y piensa sólo en la «tierra»; abandona también esta idea y piensa en la infinitud del espacio. Se comporta de la misma manera sucesivamente con las ideas de infinitud del espacio, infinitud de la conciencia, de la inexistencia de algo, de la línea divisoria de la diferenciación y no diferenciación, hasta que su concentración se fija en algo que carece de marcas. Cuando conoce que también estas ideas son algo pensado, condicionado y transitorio, entonces él también las supera y alcanza de esa forma la liberación. El vaciamiento sistemático del pensamiento conduce así a la eliminación de todos los límites que se le imponen al pensamiento y, por consiguiente, a la suprema salvación.

La meditación sobre el «vacío» fue elaborado por los dogmáticos del Pequeño Vehículo; sin embargo, desempeña en ellos sólo un rol secundario. Le estaba reservado al Mahâyâna convertir al *shûnya* en el concepto central de un sistema y darle un significado que determinó de forma decisiva el desarrollo ulterior.

Las obras más antiguas del Mahâyâna, en las cuales se expone la doctrina del *shûnya,* son los *Prajnâ-pâramitâ-sûtras,* los textos doctrinarios de la perfección del conocimiento, obras de muy diversa extensión, las más antiguas de las cuales deben ser colocadas, tal vez, antes del inicio de nuestra era. Contienen prédicas que Buda habría hecho ante innumerables multitudes de *bodhisattvas* y miles de monjes cuya fijación por escrito habría permanecido oculta por mucho tiempo, hasta que ahora, cuando ya el tiempo estaba maduro para ello, fueron sacadas a la luz de la publicidad. En una forma sumamente detallada se expresa en ellas que todos los *dharmas,* por carecer de un ser propio, son idénticos a una ilusión, que sólo se manifiestan como el eco en dependencia de otros *dharmas* y que lo que queda, después de eliminarse con el pensamiento todo lo condicionado, lo «vacío», es, como el espacio cósmico, ilimitado y carente de oposición.

Mientras que en estas obras la doctrina del *shûnya* es ilustrada mediante comparaciones, pero no es demostrada, ella recibe, con Nâgârjuna (siglo II d.C.), una rigurosa fundamentación filosófica. La obra capital de este hombre envuelto en leyenda son los 400 versos memoriales de la Doctrina del medio *(Mâdhyamika-kârikâs);* él mismo habría escrito para estas estrofas, conservadas aún hoy día en sánscrito, un comentario *Akutobhyâ* (el escrito que nada tiene que temer de ningún lado), del cual sólo poseemos la traducción tibetana.

Âryadeva, discípulo y sucesor de Nâgârnuja, compuso, además de otros libros, el *Catuhshataka (Las cuatro centenas)* que, junto con las obras del maestro, representa la autoridad máxima de los *mâdhyamikas.* En el siglo V la escuela se dividió en las dos tendencias de

prâsangikas y *sâtantrikas*. Los primeros seguían el método de llevar el adversario *ad absurdum* mediante sus propias exposiciones (*prasanga* = consecuencia no deseada), para demostrar así la irremediable carencia de fundamento de todos los argumentos lógicos. Los *svâtantrikas*, por el contrario, trataban de fundamentar las doctrinas de Nâgârjuna mediante razones independientes (*svatantra*). Los *prâsangikas* más importantes fueron en el siglo v Buddhapâlita y en el siglo vi Candrakîrti, el autor del *Madhyamakâvatâra* (más o menos: *Introducción a la doctrina del medio*) y de la *Prasannapadâ* (*Palabras claras*), comentario de las estrofas doctrinales de Nâgârjuna. El *svâtantrika* más importante fue Bhavya (Bhâvaviveka) en el siglo v, que Stcherbatsky comparaba con Zenón de Elea a causa de su sutileza[123].

Las *kârikâs* de Nâgârjuna empiezan con la famosa afirmación de que nada perece o nace, que nada cesa súbitamente o se conserva de modo eterno, que nada es idéntico consigo mismo o diferente de sí mismo, que nada viene y nada va. En el incesante curso del devenir no se dan sustancias permanentes, firmemente limitadas unas frente a otras, autónomas, sino sólo fenómenos, a los que les falta un ser propio. Con una dialéctica aguda se muestra que todos los conceptos sobre los cuales reposan determinadas afirmaciones acerca de la naturaleza de las cosas contienen en sí contradicciones que, a su vez, presuponen otros conceptos, los cuales también contienen en sí imposibilidades de pensamiento. Uno tras otro se demuestra que son insostenibles las ideas de las más diversas escuelas acerca de la causalidad, del movimiento, de los elementos, del espacio, del tiempo, etc. Siempre había sido un deseo de los budistas demostrar que las opiniones de los seguidores de otras creencias habían surgido «condicionadas por otras»[124], pero aquí se demuestra también que incluso los principios fundamentales de la doctrina de Perfecto tienen sólo una validez relativa. Si no existe ningun surgir y perecer, entonces las cuatro nobles verdades carecen de objeto (24, 1); si no existe un *sansâra*, entonces tampoco existe un *nirvâna* que se le contraponga y entre los dos no existe la más pequeña diferencia (25, 20).

El resultado, que puede ser sacado de todas las discusiones, es: no existe ningún mundo exterior y ningún pensamiento, ningún encadenamiento y ninguna salvación —todo es relativo, todo es vacío. Todos los intentos de explicar el mundo fracasan por el hecho de que consideran como realidades meras construcciones conceptuales creadas mediante limitaciones antojadizas. La verdad suprema con-

[123] Stcherbatsky, *Nirvâna*, pág. 67.
[124] *Anguttara*, 10, 93, 5 (V, pág. 187).

siste, por eso, en la eliminación de todas las tesis; el sabio no se apoya ni en un ser ni en un no ser (15-10), sino que se mantiene en el silencio sin discutir. Pero la teoría de la «vaciedad» *(shûnyatâ)* no debe ser considerada como un nuevo dogma metafísico que debe tomar el lugar de otros ya existentes. Esa teoría sólo debe servir para eliminar todas las opiniones erróneas. Se parece a un remedio que aleja la materia morbosa del cuerpo, pero que no debe ser considerada como algo benéfico en sí, ya que, si permanece en el enfermo, provocaría un nuevo dolor. Quien no se puede liberar frente a la «vaciedad», de la idea de que ella es una realidad, un fundamento, un punto de apoyo, se parece a un hombre a quien un comerciante le ha dicho que no tiene nada que vender y que, entonces, le pide al comerciante que le entregue ese «nada» a cambio de monedas contantes[125]. La «verdad más alta» *(paramârtha-satya)* consiste en que todo lo que existe sólo existe en relación a otra cosa y que no existe en realidad en sí positiva, no relativa. Así como un hombre sano se da cuenta de que los pelos, etc., que quien padece de una dolencia a la vista cree ver ante sus ojos, no son nada, ya que el enfermo los ve falsamente sólo en razón de las especiales condiciones de la enfermedad, así el que despertó a la verdad se da cuenta, apenas él ha captado la universal validez de la ley de la relatividad, de que el yo y el mundo no son nada. Entonces desaparecen para él todas las ideas de *sansâra* y *nirvâna,* «como nudos en un espacio vacío»[126]. La meditación se absorbe en la vaciedad carente de sustrato, la cual, como unidad indescriptible e inconcebible, permanece en un quieto reposo, como un abismo sobre el cual parecen llevarse a cabo los procesos irreales de la existencia relativa.

Como es evidente por lo anterior, la idea del *nirvâna* aparece para la «Doctrina del medio» en una nueva luz. Si para los seguidores del *Hînayâna* el *nirvâna* era algo que debía ser alcanzado por el devoto, un *dharma* que surge cuando se han aquietado las pasiones ahora es algo que siempre ha estado ante un pero que no ha sido captado. El *nirvâna* es una visión de la realidad, es la «cesación de las ideas erróneas de ser y de no ser»[127]. El *sansâra* y el *nirvâna* no son oposiciones absolutas, sino únicamente aspectos diferentes de la vaciedad. Por eso, la «obtención del *nirvâna*» consiste sólo en que uno toma conciencia de algo que hasta ese momento le había permanecido oculto. Para este fin sirve la doctrina que Buda proclamó en sus discursos transmitidos por la tradición y que encontraron su

[125] *Candrakîrti ad Kârikâ,* 13, 8.
[126] *Candrakîrti ad,* 25, 24.
[127] *Kârikâ,* 25, 9 y 18, 5-7.

presentación sistemática en el Pequeño Vehículo. Teniéndose en cuenta que esa doctrina habla para el mundo de la multiplicidad y en el lenguaje de éste, ella es sólo una verdad de ocultamiento *(samvritisatya),* una verdad para nosotros, adecuada a nuestras necesidades, pero no es una verdad en sí. Mas, en tanto origina la superación de la pasión y del error y elimina la falsa idea de un yo permanente y de sustancias eternas, abre el camino de la «suprema verdad» *(paramârthasatya).* La biografía de Âryedeva, discípulo de Nâgârjuna, que nos ha sido transmitida en su versión china[128], muestra de qué manera la verdad «práctica» de la ética budista puede unirse en la forma más noble con la «verdad filosófica» del *Shûnyavâda.* Una vez que Âryadeva derrotó en una discusión al jefe de una escuela hereje, un discípulo de este último se acercó al maestro budista cuando se encontraba solo, y le hirió con una espada. Aunque las entrañas le colgaban del cuerpo, el santo se acercó al asesino con dulzura y le dio sus vestidos y su escudilla para limosnas, para que pudiese disfrazarse y huir, e impidió a sus discípulos que lo persiguiesen mientras huía. Al morir Âryadeva, exhortó a sus discípulos «Todo es vacío. Para aquel que conoce la verdad no existe amigo ni enemigo, ni asesino ni asesinado.»

2. La «Doctrina de sólo la conciencia»

En la concepción de los budistas la conciencia *(vijnâna, citta)* siempre había jugado un papel especial entre los factores de la existencia, porque, entre éstos, es la conciencia la que asegura la continuidad a la (aparente) personalidad tanto en su vida actual como en la sucesión carente de principios de sus diversas reencarnaciones. Por eso ya en el Canon se hablaba de una «corriente de conciencia»[129], la cual, ininterrumpidamente, se perpetúa; los dogmáticos ya la habrían desarrollado. En la medida en que la especulación prestó especial atención a los fenómenos de la conciencia, a ésta le cupo un rol cada vez más importante. Éste fue más fuertemente realzado cuando se concibió (véase pág. 278) la actividad del *karma* en el sentido de que los actos de una existencia anterior se expresan en buenas o malas manifestaciones de conciencia; en cuanto el mundo vivido por el individuo constituye un todo, en el seno del Mahâyâna surgió una tendencia que consideraba a la conciencia como lo único importante en una personalidad empírica y a todo lo demás como contenido de la misma.

[128] Yamakami, *Systems of Buddhistic Thought,* págs. 192 y sigs.
[129] *Dîgha,* 28, 7 (III, pág. 105); *Samyutta,* 22, 95, 15, 5 (III, pág. 143).

Esta «Doctrina de la conciencia» *(vijnâna-vâda)* o «Doctrina de sólo la conciencia» *(cittamâtra-vâda)* es, para los tibetanos, la tercera forma normativa del Budismo. Buda realizó la primera «Puesta en movimiento de la rueda de la ley» mediante la proclamación de la teoría de los *dharmas* del Pequeño Vehículo; la segunda la llevó a cabo Nâgârjuna al exponer al *Shûnya-sâda,* la «tercera puesta en movimiento» la realizaron Maitreya y Asanga al difundir el idealismo *(bâgyârtha-shûnyatâ-vâda,* la doctrina de la irrealidad del mundo exterior). La doctrina de la conciencia encontró su fundamento de autoridad en textos sagrados como el *Sandhinirmocana-sûtra* (según E. Lamotte, *Explication des Mystères)* y el *Lankâvatâra-sûtra, La revelación (de la doctrina) en Lankâ (Ceylán),* ambos de los cuales fueron, en parte, traducidos al chino alrededor de 443 d.C., por lo que deben ser ubicados, por lo menos en sus partes principales, a más tardar en el siglo III o IV. Se señala a Maitreya y a a Asanga como los autores que por vez primera expusieron el *Vijnânavâda* de forma sistemática. Maitreya es el nombre del futuro Buda, que vive todavía en el cielo Tushita, y que habría revelado a Asanga los textos fundamentales de esta escuela: *Sûtrâlankâra,* y *Madhyântavibhanga.* Posiblemente era este Maitreya una personalidad histórica, el verdadero fundador de la escuela y el precursor de Asanga, y fue identificado sólo por la tradición posterior con el futuro Buda y colocaso así en un nivel mítico. Asanga, a quien se estima como el maestro más grande del Vijnânavâda, era considerado antes como el autor de las obras atribuidas a Maitreya; en todo caso, él fue el autor del *Mahâyânasangraha,* que se ha conservado en traducciones china y tibetana, y de otras obras. Era el hermano mayor de Vasubandhu (siglo IV o V), mencionado ya como autor del *Abhidharma-kosha,* a quien convertiría más tarde a su doctrina. Vasubandhu compuso en sus años más maduros una serie de obras que son consideradas como las de principal autoridad dentro de «Doctrina de sólo la conciencia».

Mientras que muchos de los representantes posteriores de esta escuela desarrollaron las concepciones de los dos hermanos siguiendo las ideas de ellos, Dignâga y Dharmatîrti (siglo VII), famosos sobre todo como lógicos, siguieron su camino propio y se acercaron a las concepciones de los *sautrantikas.* En la historia posterior de la escuela se manifestó múltiples veces la tendencia de adoptar una posición intermedia frente a la doctrina de los *mâdhyamikas.*

Se puede resumir, a grandes líneas, la doctrina de los *vijnânavâdins* estrictos de acuerdo con las obras de Maitreya, Asanga y Vasubandhu en los términos siguientes:

Sólo la conciencia de uno mismo puede ser el único punto de partida seguro para una investigación de la naturaleza del yo y del

mundo, ya que, sin esa conciencia, no se puede percibir ni un yo ni ningún otro elemento de la existencia. Este principio cartesiano del *cogito ergo sum* encuentra su aplicación práctica en un análisis introspectivo de la conciencia. Ya en el Canon pali[130] se distinguen seis conciencias, las conciencias de ver, de oír, de oler, de gustar, de la sensación a través del cuerpo y del pensamiento. Pero la última, el *mano-vijnâna,* no es, de acuerdo con la concepción de la escuela de Asanga, suficiente para explicar el proceso de la conciencia, ya que ella sólo funciona en el estado de la vigilia, pero no en el sueño, el desvanecimiento, en los estados trascendentes, etc. Se admite así, además, una séptima conciencia, que está en actividad durante toda la vida. Esta conciencia, que es designada directamente como *manas,* reúne el conjunto de las otras seis en una unidad, ya que ella es, según su propia naturaleza, pensamiento que elabora en forma continua. Constituye el requisito para el funcionamiento de las otras seis conciencias. Pero, mientras que estas otras conciencias se manifiestan sólo en actos aislados y luego retornan al estado latente, la séptima asegura el curso ininterrumpido de la vida del espíritu. Sin embargo, el *manas* no es el escalón más hondo de la espiritualidad, sino que, a su vez, se apoya en algo diferente, de la misma manera como las seis conciencias de los sentidos se apoyan en el *manas.* Esta última conciencia básica es designada como la octava o «Conciencia-depósito» *(âlaya-vijnâna).* La palabra india *âlaya* significa habitación, morada *(Himâlaya = hima-âlaya* = morada de las nieves), o cámara del tesoro. El *âlaya-vijnâna* es lo último de la naturaleza espiritual que se da en una personalidad, el inconsciente que está por detrás de todo lo consciente. Se le podría comparar con el yo absoluto de Fichte, si no fuera porque el Budismo considera justamente como ilusorio la idea de un yo. Esta conciencia-depósito no es una sustancia espiritual que existe en sí inalterablemente, sino una corriente que se modifica sin cesar; es el gran reservorio, en el cual están contenidas todas las impresiones *(vâsanâ)* condicionadas por el *karma,* en cuanto semillas *(bîja)* de futuras experiencias, y del cual ellas son emitidas en la debida oportunidad. Esta conciencia es la raíz del *manas* y de las otras seis conciencias; es el sustrato, del cual ellas surgen por transormación *(parinâma),* como las olas del agua del océano. En razón de que el *manas* tiene al *âlaya-vijnâna* como punto de apoyo y objeto, el *manas* lo considera, en cuanto la unidad última de todas sus experiencias, como un Sí-mismo inalterable, e incurre, así, en la creencia errónea de un yo permanente, que se enfrenta a un mundo exterior real, diferente de él.

---

[130] *Majjhima,* 38. Sobre las raíces de la «Doctrina de sólo-la-conciencia», cfr. las traducciones en H. von Glasenapp, *Der Pfad zur Erleuchtung,* pág. 169.

Pero los *vijnânavâdins* afirman que nada puede ser un objeto de la conciencia si no se encuentra en ella misma. Ellos fundamentan esto diciendo que también durante el sueño un sujeto cree percibir objetos diferentes a él, aunque estas imágenes son sólo creaciones del espíritu; por tal razón, no existe ninguna necesidad para postular, en el estado de vigilia, objetos que estén fuera de la conciencia. Además se señala que un objeto y la representación del mismo siempre surgen juntos, por lo que admitir que son idénticos es más simple que pensar que se trata de hechos de experiencia diferentes, pero que se corresponden entre sí. La opinión del hombre ingenuo de que al sujeto *(grahaka,* «captador») se le contrapone un objeto *(grâhya,* «que debe ser captado») diferente de él es una ilusión; más bien aquello que conoce y aquello que es conocido son partes de la conciencia, que se ha dividido en una parte, que corresponde a la percepción, y en otra parte, que corresponde a la imagen. El *Vijnânânavâda* sostiene así un idealismo consecuente consigo mismo y ciertamente de cuño individualista, debiéndose, con todo, tener en cuenta que por individuo no se debe comprender una mónada espiritual simple, irreductible, sino una corriente continua de *dharmas.*

Como todos los budistas, los *vijnânavâdas* aceptan la teoría de los *dharmas,* pero la han desarrollado a su manera. Los *dharmas* son para ellos sólo manifestaciones de la conciencia, aspectos del *âlaya-vijnâna.* Su lista definitiva admite 100 *dharmas,* 94 condicionados *(sanskrita)* y 6 no condicionados *(asanskrita).* Los *dharmas* «condicionados» comprenden las 8 ciencias *(citta),* 51 procesos psíquicos *(caitta),* 11 factores corporales-sensoriales *(rûpa)* y 24 elementos especiales *(viprayuktasanskâra),* entre los que se enumera una serie de otros *dharmas,* además de aquellos que figuran en la lista de los *sarvâstivâdins.* Ellos consideran entre los dharmas «no-condicionados», además de los tres de los *sarvâstivâdins,* los siguientes: 1) *âninjya (acala),* «ausencia de movimiento», es decir, el estado de indiferencia que está por encima del placer y del dolor y que se da en los estados más altos de la meditación; 2) *sanjnâ-vedanânirodha,* el estado de trance, en el cual se elimina toda facultad de distinguir y de sentir; 3) *tathatâ (bhûtatathata)* el «Ser-así» *(quidditas),* la realidad inexpresable que constituye la base de todo lo que existe. Este último *dharma* no es, en verdad, un *dharma* diferente de los otros, sino el fundamento de los otros *asanskritas;* éstos son sólo aspectos del mismo.

La realidad vivida por nosotros es de triple naturaleza:

1. Nuestras representaciones de un yo y de las cosas del mundo exterior son «imaginadas» *(parikalpita),* en cuanto que son sólo construcciones de nuestro pensamiento.

2. Los elementos de nuestras representaciones son los *citta-caitta-dharmas* que, a su vez, son transformaciones de la conciencia-depósito. Surgen en dependencia funcional y no tienen una existencia independiente, sino una existencia «dependiente» *(paratantra)*[131].
3. La última realidad absoluta *(parinishpanna)*, que sirve de fundamento a todo, es un ser trascendente, algo espiritual, unitario, por encima de todas las distinciones, que no se divide en sujeto y objeto, que es designado como la «así-dad» *(tahatâ)*, esencia y base de todos los *dharmas (dharmatâ, dharmadhâtu)*, etc.

Todo lo imaginado *(parikalpita)* carece de realidad, como la serpiente que no existe y que uno cree ver en la oscuridad, cuando lo «dependiente» *(paratantra)* tiene, por el contrario, una realidad condicionada, ya que cada uno de los factores de duración momentánea, que en sus combinaciones causalmente condicionadas sirven de base a nuestra fantasía y se le presentan bajo las categorías de yo y objeto, no son algo subjetivo e imaginario, sino «realidades objetivas». En cada uno de los elementos se refleja lo Absoluto *(parinishpanna)*, que está más allá de todo cambio y de toda multiplicidad y que sólo puede ser captado en la meditación. La relación entre lo «dependiente» y lo «Absoluto» es definida en el sentido de que ambos son diferentes entre sí y también no diferentes, pues, si fuesen diferentes entre sí, entonces lo Absoluto no podría ser la base de lo dependiente, pero, si fuesen idénticos entre sí, entonces lo dependiente tendría que ser tan puro como lo Absoluto o lo Absoluto tan impuro como todo lo dependiente[132].

La doctrina de los *vijnânavâdins* relativa a la salvación reconoce la «Verdad de ocultamiento» de las teorías budistas más antiguas y de las ordenanzas morales como medio necesario para alcanzar la «verdad más alta». Esta última no puede ser alcanzada por el camino de la especulación, sino únicamente mediante las prácticas contemplativas, mediante el Yoga, por lo que la «Doctrina de sólo la conciencia» es llamada también *Yogacaryâ*, es decir «Peregrinación en el Yoga». Ascendiendo siempre a niveles cada vez más altos, el *yoguin* llega a un estado de la concentración en el cual ya no existen para él ni sujeto ni objeto. Al liberarse definitivamente de todas las perturbaciones causadas por las pasiones y el error, tiene lugar una transformación profunda *(parâvritti)* en su perso-

[131] *Siddhi*, págs. 536 y sigs.
[132] *Siddhi*, 530, 555. Trimshikâvijnapti, trad. de H. Jacobi, pág. 55.

nalidad (es decir, en el sustrato de ésta, la conciencia-depósito); se convierte de *bodhisattva* en un buda.

Los *vijnânavâdins* desarrollaron un nuevo concepto del *nirvâna* de acuerdo con su tendencia básica individualista y activista. El verdadero *nirvâna* no se asemeja a la «extinción de una llama», como enseñaba el *Hînayâna,* sino que es un estado no estático *(apratishthita),* dinámico, en el cual el buda, liberado para siempre de todas las impurezas y limitaciones, trabaja de ahora en adelante por el bienestar de todos los seres. En comparación con este *nirvâna* de los *shrâvakas,* de los adeptos del Pequeño Vehículo, aparece como algo de poco valor, de modo que se enseña incluso que los *arhats,* que alcanzaron el *nirvâna* después de permanecer en él durante eones, pueden ser despertados de nuevo por algún buda y ser inducidos a alcanzar el *nirvâna* dinámico en la senda del Mahâyâna.

Con la conformación de esta teoría se introduce en el Budismo la creencia de muchos vedântistas de que los liberados, a pesar de saberse idénticos a Dios, conservan su individualidad y, sin estar afectados por el *karma* y el dolor, tienen la posibilidad de recorrer todos los mundos. A los dos *nirvânas* del *Hînayâna* (con adimentos *shandhas* durante el curso de la vida y sin éstos después de la muerte) y al *nirvâna* absoluto de la «Doctrina del medio» (pág. 284) se agrega un cuarto que, estrictamente hablando, sólo representa un aspecto especial de lo Absoluto, como los dos *nirvânas* del Pequeño Vehículo.

En el *Vijnânavâda* se realiza también, desde otro punto de vista, una aproximación al *Vedânta.* El *Hînayâna* había rechazado por completo la idea de un Uno que constituyera la causa primordial de toda multiplicidad. Los *mâdhyamikas* habían establecido, indudablemente, «la vaciedad» como principio monístico de explicación, principio que excluye toda multiplicidad real, pero no habían afirmado la existencia de una realidad-en-sí positiva, que sirve de base a las manifestaciones relativas. Pero los *vijnânavâdins* enseñan un peculiar *ens realissimum,* que constituye el sustrato no relativo de todo y es definido como algo espiritual, indeferenciado.

3. Los sistemas combinados

Las escuelas referidas hasta este momento tanto del Pequeño como del Gran Vehículo no llevaron una existencia aislada, sino que se mantuvieron en estrecho contacto entre sí y se influyeron mutuamente. Característico de su íntima conexión es, ante todo, el hecho de que precisamente algunos de los maestros más importantes, en el curso de sus vidas, pasaron de una a otra de las diversas escuelas. Vasubandhu fue, originariamente, un *sarvâstivâdin,* pero, en

muchas opiniones emitidas en el *Abhidharmakosha,* está cerca de los *sautrântikas* y, posteriormente, sostuvo también la «Doctrina de sólo la conciencia» de su hermano Asanga y, en los últimos años de su vida, que abarcó un período de ochenta años, se habría consagrado al culto de Amitâbha. Se le atribuya a Maitreya o a Asanga, además de las obras del *Vijnânavâda* mencionadas en la página 288, otras que exponen la «Doctrina del Medio», como el *Uttara-tantra.* Dignâga escribió una obra en defensa del idealismo y otras desde el punto de vista del realismo crítico, y se cuenta a Dharmakîrti tanto entre los *vijnânavâdins* como entre los *sautrântikas.* No debe, por consiguiente, sorprender que, en todas las épocas, hayan surgido escuelas que tratan de establecer compromisos entre las diferentes tendencias doctrinarias del Gran y del Pequeño Vehículo y reúnen pensamientos de diferente origen para formar un nuevo sistema.

Al lado de sistemas que ya en sus nombres como *Sautrântika-yogâcâra-mâdhyamika,* revelan su eclecticismo, se crean en época posterior otros sistemas que pretenden desarrollar la doctrina de la unidad de todo. Así se presenta una forma especial del *Vijnânavâda* en el *Manual del surgimiento de la fe del Mahâyâna, Mahâyâna-shraddhotpâda-shâstra,* que se ha conservado sólo en dos traducciones chinas de los siglos VI y VII. La obra es atribuida a un Ashvaghosha como autor; si esto es exacto, entonces este Ashvaghosha no es el mismo que el famoso poeta del siglo II, y no puede pertenecer a una época anterior del siglo VI, ya que las doctrinas desarrolladas aquí presuponen las teorías de los *mâdhyamikas* y *vijnânavâdins.* Los chinos consideran que esta obra forma parte del *Mahâyâna* «plenamente desarrollado», ya que en ella se señala con precisión la relación entre el mundo de las manifestaciones y lo Absoluto, afirmándose que ambos constituyen una unidad inquebrantable (como el agua y las olas), mientras que los sistemas del *Mahâyâna* «no plenamente desarrollado», tratados hasta ahora, no ofrecen una explicación positiva de la relación entre los fenómenos y la realidad suprema, aunque es cierto que Asanga y Vasubandhu habían aclarado que ambos no son «ni diferentes ni no diferentes entre sí». Lo característico de la enseñanza de Ashvaghosha radica, precisamente, en que la conciencia-depósito no es, como en Asanga, una conciencia individual, sino que es identificada con lo Absoluto. La «asi-dad» *(bhûtatathatâ)* es la esencia de todo ser; sólo la ignorancia impide a los seres vivos captarse como esta realidad única, la cual es identificada con la iluminación *(bodhi),* con los cuerpos *dharmas* de los budas, etc. Si se elimina el viento de la ignorancia, que hace aparecer las olas en el calmo océano de la Absoluto, entonces se supera la falsa idea de que se da una multiplicidad con nombres, formas, etc. Cuando en una purificación gradual se hace regresar la conciencia

a la unidad de la «asi-dad», entonces se alcanza, finalmente, la completa identificación con lo Absoluto y, con ello, el estado de la eterna salvación, que existió siempre pero que estaba oculta desde hacía un tiempo sin origen.

Los budistas del este asiático señalan como la última gran escuela que surgio en el *Mahâyâna,* en suelo indio, la escuela del *Avatansakasûtra.* La obra, sobre la cual esa escuela se basa —su nombre completo reza *Buddhâvatansaka* y significa adorno de Buda— ofrece, al igual que los textos de la *Prajnâpâramita,* toda una literatura de gran extensión que aparece a nuestra disposición en las traducciones chinas y tibetanas compuestas entre 400 y 700 d.C., y que sólo nos ha llegado parcialmente en sánscrito (como Gandavyûha y Dashabhûmika). Se considera que lo esencial de la doctrina del *sûtra* radica en que no sólo afirma la unidad de todo lo que existe, sino que expresa también que todo lo que existe está tan estrechamente tramado en sí y entre sí, que el universo entero presenta una gran armonía. En China se desarrolló, sobre la base de estas concepciones, un «cosmoteísmo» vinculado con la naturaleza, el cual descubre como principio de vida en todo ser, incluso en toda flor, el *dharmakâya* de Buda. No cabe duda de que en la escuela china fundada en 630 por Tu-fa-shun se expresó la mística de la naturaleza propia del lejano este, tan cargada de poesía; se necesita una investigación más amplia para determinar en qué grado estas concepciones también fueron representadas en la India por alguna escuela.

La «Doctrina del medio» y la «Doctrina de sólo la conciencia» constituyen los fundamentos filosóficos de una serie de escuelas que fueron llevadas de la India al este de Asia, tales como las «Escuelas de meditación» de Bodhidharma, las sectas que esperan la salvación de la gracia salvadora del buda Amitâbha y las tendencias mágico-ritualistas del Vehículo del diamante *(Vajrayâna),* ya sea puramente tántrico, ya sea sháktico, acerca de las cuales no es necesario tratarlas aquí en detalle[133]. Ya hemos podido establecer, tratándose de la «Doctrina de sólo la conciencia», la influencia que experimentaron las ideas budísticas por parte de doctrinas que originariamente le eran ajenas y que provenían de la filosofía brahmánica. Con el transcurso del tiempo se introducen cada vez más concepciones hinduistas en las doctrinas de las escuelas budistas y, finalmente, surgen incluso sistemas híbridos que tratan de fusionar concepciones totalmente contrarias al Budismo, como la creencia en Shiva, con la enseñanza salvífica del Perfecto. Este proceso cada vez más hondo

[133] Más detalles, al respecto, en *Religionen Indiens,* pág. 165, *Buddhismus in Indien und im Fernen Osten* y *Buddhistische Mysteriem.*

de la hinduización es un signo exterior de que la fuerza espiritual de la doctrina de Buda se había agotado en su tierra originaria y de que el Budismo trataba en vano de conservarse en vida con la incorporación de ideas que se encontraban ya en un avance victorioso. Al final no lo logró. Incluso en la época de su gran florecimiento intelectual, en el siglo VII, había empezado a perder el dominio sobre las masas; cuando posteriormente, en los siglos siguientes, surgieron en el seno del Brahmanismo que se fortalería poderosos movimientos que no sólo conmovieron a las masas populares, sino que atraían en su séquito a los pensadores, la filosofía budista perdió su importancia. La destrucción del último baluarte de la erudición budista por la conquista mahometana tuvo pronto como consecuencia la total extinción de la doctrina del Perfecto en la tierra del Ganges.

Aunque hoy día la filosofía budista ya no florece en el subcontinente indio, sin embargo, ha llenado en el marco de la historia del espíritu indio una misión que no debe ser menospreciada. No sólo enriqueció el pensamiento indio con una multitud de los más fecundos pensamientos, sino que, se puede decir sin exagerar, fue, durante la época en que el Budismo subsistió (por consiguiente, entre 500 a.C. y 1000 d.C.), la filosofía que en la India tuvo su mayor florecimiento. La lucha ininterrumpida que sostuvo contra los grandes sistemas de los Brahmanes obligó a ambas partes a crear producciones de gran valor, tales que ya no las volvió a crear después. El más famoso filósofo del *Vedânta* llegó a ser lo que significa hoy día sólo porque incorporó al Brahmanismo el pensamiento de la metafísica budista y, en la permanente discusión con los adversarios budistas, lo expresó bajo un nuevo sentido.

Dentro de la historia general de la filosofía india la historia del pensamiento budista es sólo un episodio, semejante al afluente de un gran río que, después de correr paralelamente al gran río por un largo trecho, se reúne finalmente con él. Para la historia mundial de la filosofía el Budismo tiene, por el contrario, una significación incomparablemente mayor. Fue él quien, propiamente hablando, creó por primera vez la filosofía en Ceylán, Indochina, Tíbet y Mongolia y sigue siendo hasta hoy su gran sostenedor; introdujo el espíritu indio en China y Japón y ahí se convirtió, en parte directamente, en parte indirectamente, en el punto de partida de nuevos sistemas metafísicos que han conservado hasta hoy día su fuerza vital.

This page intentionally left blank

TERCERA PARTE

LOS PRINCIPALES PROBLEMAS DE LA COSMOVISIÓN

This page intentionally left blank

I
PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO

1. Los medios de conocimiento

Con excepción de los *ajnâna-vâdins* (pág. 141), que consideran imposible un conocimiento de la naturaleza del mundo, todos los sistema enseñan que el enigma de la existencia se revela en esta o aquella forma al espíritu humano. Si los grandes sistemas son así, al final de cuentas, más o menos dogmáticos, sin embargo, contienen, generalmente, un elemento escéptico. Así, los materialistas se comportan escépticamente frente a todas las ideas religiosas y éticas, pero a ello unen una crencia, carente de crítica, en los cuatro elementos en cuanto realidades últimas «demostradas científicamente». También en el *Vedânta* (pág. 174), en el *Jainismo* (pág. 250) y, sobre todo, en el Budismo se expresan pensamientos escépticos. Es dudoso si (como muchas veces se ha pensado) se debe interpretar la negativa de Buda a contestar preguntas relativas a la eternidad y finitud del mundo, la relación del principio vital con el cuerpo y la forma de existencia de un ser perfecto después de la muerte, en un sentido agnóstico, ya que todos estos problemas encuentran una solución en el marco del sistema total; por el contrario, para la Doctrina media de Nâgârjuna la demostración de que todas las teorías filosóficas sólo son creaciones mentales relativas constituye el requisito necesario para la captación de la verdad suprema de la vaciedad universal (pág. 281).

Como medios para la adquisición del conocimiento se enumeran nueve en la literatura filosófica. De éstos sólo tres tienen (los tres primeros) importancia, mientras que los otros pueden ser considerados como especies o casos especiales de aquéllos. Los medios de conocimiento son los siguientes:

1) La percepción *(pratyaksha),* que se produce por el contacto de un órgano de los sentidos con un objeto; 2) el raciocinio *(anumâna),* cuyos miembros han sido expuestos *supra* página 209; 3) la información fidedigna *(shabda);* ésta tiene o bien un origen sobrehumano, en cuanto se remonta al Veda, a los dioses o a *rishis,* o bien es de origen humano y reposa en la experiencia de hombres fidedignos; 4) la analogía *(upamâna):* ésta trata de dar a conocer la naturaleza de algo desconocido mediante la comparación con algo conocido; 5) la asunción autocomprensible *(arthâpatti);* 6) la no percepción *(anupalabdhi)* o la no existencia *(abhâva);* 7) el hecho de estar contenido en algo *(sambhava),* por ejemplo, el 10 en el 100; 8) el gesto *(ceshtâ);* 9) la leyenda *(aitihya),* es decir, la tradición transmitida por generaciones.

Los materialistas sólo admiten un medio de conocimiento (núm. 1); los jainas y budistas, dos (núms. 1 y 2); el *Sânkhya* y el Yoga, tres (1-3); el *Nyâya-Vaisheshika,* cuatro (1-4); *la Mîmânsâ* y el *Vedânta,* cinco o seis (1-6). Los medios de conocimiento 7, 8 y 9 no tienen lugar en los sistemas propiamente filosóficos, pero son considerados por los comentaristas como supuestos superfluos de los *paurânikas.*

2. Conocimiento natural y sobrenatural

Cada filósofo afirma más o menos acerca de sí mismo que ha llegado al correcto conocimiento del mundo mediante la reflexión acerca de la naturaleza de las cosas. Y explica el hecho de que otros no hayan llegado a sus concepciones declarando que no han profundizado suficientemente en su propio interior o en el mundo que los rodea; si los otros filósofos hubiesen progresado tanto en su capacidad de distinguir lo verdaderamente importante de lo secundario, hubiesen llegado a la misma explicación del mundo. El incremento más alto de la facultad natural de conocer es considerada en este caso como la causa de la intuición correcta del conjunto cósmico. Los límites de la facultad natural de conocer pueden ser determinadas de forma muy diversa. Incluso muchos pensadores occidentales de la época moderna valorizan tanto los resultados de su pensamiento que creen que su genio está en condiciones, en un grado mayor que el intelecto de otras personas, para recibir la impresión de la realidad, para reflejarla y para explicarla claramente, y que, por eso, sobrepasan los límites que la naturaleza ha fijado al hombre común. De esta concepción sólo hay un paso a aquélla de los indios que estiman que, en ciertas personas, la fuerza del conocimiento sobrepasa la del hombre común tanto como la luz del sol

aquélla de las estrellas, ya sea porque esas personas poseen por nacimiento (es decir, a causa del buen *karma* de existencias anteriores) disposiciones extraordinarias, ya sea porque han adquirido, mediante una determinada educación de su pensamiento, facultades espirituales especiales. Quien busca la salvación —se dice— consigue, mediante ejercicios de yoga sistemáticos, que los turbios velos que hasta entonces le ocultaban la luz del conocimiento en forma total o parcial caigan paulatinamente y que, sin cesar, se amplíe el ámbito de lo experimentado por él. De este modo llega no sólo al conocimiento del cosmos y de su propio yo, sino también de las existencias anteriores, por las que él mismo u otros atravesaron, y del futuro que les espera a él mismo o a otros. Los budistas y jainas atribuyen por esta razón la omnisciencia a los budas y a los *tîrthankaras*. La verdad de las doctrinas expresadas en sus libros sagrados reposa, según ellos, en el hecho de que esos libros reproducen las palabras de un omnisciente. Una prueba de las afirmaciones hechas por los budas y *tîrthankaras* le sería posible a cualquiera que haya alcanzado un conocimiento tan universal; mientras éste no sea el caso, debe uno aceptar con toda fe lo manifestado por ellos, como ocurre con las informaciones de personas que han visitado países extranjeros, que uno mismo aún no conoce, pero que espera conocer después de *visu propio*.

Mientras que los budistas y jainas creen que la verdad sólo puede ser revelada por la fuerza del pensamiento, los brahmanes admiten que está a disposición de uno en una forma definitivamente codificada, de modo que sólo se requiere la comprensión correcta de textos, para que uno pueda posesionarse de esa verdad. Sin ninguna duda, la verdad puede ser conquistada total o parcialmente, pero sólo el *Veda* es una fuente completa, perfecta y exhaustiva para el conocimiento de la verdad, ya que el Veda tiene un origen sobrehumano. El dogma de la autoridad sobrenatural del Veda se ha desarrollado en el curso de los siglos. En la época de los himnos éstos eran considerados todavía como creaciones de autores humanos, pues en el *Rig-Veda* se dice con frecuencia que los poetas «construyeron» los himnos en honor de los dioses para obtener una resonante recompensa. En la época de las *Upanishads* el aprecio por la literatura védica creció tanto que se pretendió que ella fuese de origen sobrehumano. En el período clásico se desarrollaron al respecto las siguientes teorías:

1) Según la *Mîmânsâ* el Veda es una especie de sustancia eterna que existe por sí mismo; 2) para muchos vedantistas y sectarios panen-teístas el Veda es una forma especial de existencia de la realidad divina. Igualmente, para muchos gramáticos, el Veda y el mundo son dos formas diferentes de manifestarse de *Brahmâ*. Éste se en-

carna, por un lado, como caballo, vaca, etc.; por, otro lado, como las palabras caballo, vaca, etc., de modo que existe un paralelismo constante entre el mundo extenso y el mundo de las ideas, o sea, el de las palabras que lo designan; 3) los teístas del *Nyâya-Vaisheshika,* del Yoga y de las sectas ven en el Veda una creación de Dios; en cada creación periódica del mundo surge siempre nuevamente con la misma forma; 4) el *Sânkhya* ateo no le atribuye al Veda un origen divino[1]; con todo tiene para él la más alta autoridad, ya que, de acuerdo con este sistema, un alma, que se ha purificado en el curso de su existencia y que ha alcanzado la posición del dios Brahmâ, proclama al Veda cada vez que surge el mundo sobre la base del recuerdo que tiene del Veda de un mundo que desapareció.

Aunque todos los sistemas ortodoxos reconocen al Veda como el criterio decisivo, sin embargo, sólo para la *Mîmânsâ* y el *Vedânta* en sus diversas formas el Veda ha tenido importancia en lo que se refiere a la formación de sus construcciones doctrinarias e, incluso, en estos dos sistemas la mayor parte de las concepciones que ellos representan no se han desarrollado a partir de los textos védicos, sino que reposan sobre las obras de la tradición *(smriti),* que habrían sido compuestas por sabios que conocían el Veda y que, por consiguiente, fundamentaron en él sus doctrinas. Muchos filósofos han reivindicado para estas obras de la literatura no védica —como la *Gîtâ* o ciertos *Purânas*—, en valor tan alto no sólo práctico sino teórico que, en realidad, éstas se equiparan al Veda. Algunas sectas se remiten para sus doctrinas a determinados escritos revelados, a los cuales, sin embargo, otras no le reconocen autoridad (pág. 218).

Cada filosofía es el resultado, por un lado, de una tradición considerada fundamental y, por otro, de un pensamiento autónomo. La relación en la cual estos dos factores se encuentran entre sí puede, en cada caso particular, ser muy diversa, así como también pueden ser muy diversamente concebidos aquello que es designado como tradición con autoridad y aquello que es designado como pensamiento autónomo. Cuando el hombre reconoce con razón que su capacidad para ahondar en la naturaleza del mundo es sólo limitada, entonces se inclina a atribuir a las doctrinas, que parecen darle la correcta solución del enigma de la existencia, un origen sobrenatural, para concederles así un prestigio mayor. Las dos concepciones dogmáticas opuestas, la del Veda eterno que existe por sí y la de Buda que llegó mediante su reflexión propia a un conocimiento que todo lo abarca, presentan la extrema idealización de los dos componentes, que son los requisitos de toda especulación metafísica.

---

[1] *Sânkhyatattvakamudî ad Kârirâ,* 5.

3. Palabra y concepto

Según la concepción de la época védica, el nombre de una persona o de una cosa está indisolublemente unido a ellas; es una parte invisible de las mismas. Esta creencia básica de todo pensamiento mágico, que es el requisito obvio para la realización de innumerables operaciones de magia, fue convertida por la *Mîmânsâ* en una de las columnas angulares de su sistema; conjuntamente con el dogma de que la palabra es eterna y de que la voz no la crea, sino que únicamente la torna perceptible (como la luz del sol torna perceptible la cúspide de un monte), esa creencia le sirve a la filosofía del ritual para demostrar la eternidad del Veda (pág. 137). Las teorías de la *Mîmânsâ* encontraron en las doctrinas del *Nyâya-Vaisheshika* acerca de la naturaleza del sonido su refutación científica; las otras escuelas, que querían admitir una relación interna entre la palabra y la cosa designada por ella, trataron de fundamentarla de otra manera. Los gramáticos se plantearon la pregunta: ¿cuál es la causa por la que una palabra, es decir, una combinación de determinados sonidos (letras), suscita en mí y en otros sólo una determinada representación (por ejemplo, la de un caballo), aunque ni los sonidos aislados ni la unión de más sonidos produce el mismo efecto?

Ellos encontraron una respuesta admitiendo que en cada palabra se esconde un alma de la palabra, que, cuando la palabra es pronunciada y oída, brota como una flor de su capullo. Éste, llamado *sphota* (de la raíz *sphut*, «reventar»), es algo misterioso que constituye la relación orgánica entre una palabra y un concepto. Esta complicada teoría encontró aceptación, fuera del círculo de los gramáticos, sólo entre los comentaristas de *Yogasûtra* I, 42, de Patanjali. La mayoría de los otros filósofos, que admitían entre un complejo de sonidos y aquello que él designa una relación originaria y no solamente externa y convencional, creían que el Señor del mundo o el demiurgo Brahmâ la había establecido y revelado a los hombres en el comienzo de un período cósmico[2].

Contrariamente a las escuelas que atribuían a los conceptos en una forma u otra una realidad, los budistas y otros veían en ellos sólo creaciones humanas; según la doctrina del *apoha* («negación»), un concepto no es algo bien delimitado, sino que es impreciso en

---

[2] Acerca de la antigua filosofía del lenguaje indio se ocupan O. Strauss, «Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme», *ZDMG*, núm. 81, 1927, págs. 99-151; E. Abegg, *Die Lehre Von Sphota, Festchr. Windisch*, Leipzig, 1914, págs. 188-195; *Die Lehre von der Ewigkeit der Wortes bei Kumârila*, Festchritt Wackernagel, 1924, páginas 225 y sigs.

sus límites frente al «gemelo negativo» que nació junto con él; por tal razón queda librado al criterio subjetivo determinar el ámbito de los conceptos «caballo» y «no caballo».

4. Grados de la realidad

Los arios védicos veían en cada fuego, en la pasión que se encendía, en la muerte que sobrevenía, etc., la manifestación parcial de divinidades, que tenían su trono en un mundo celestial. Cada una de las manifestaciones empíricas de una realidad supraterrena es así tan real como esta última, pero, en relación a la corta duración de su percepticidad, ellas tienen un grado de realidad menor. Esta consecuencia no expresada pero inevitable aparece en los sistemas clásicos posteriores, cuando en ellos se distingue entre lo eterno y lo no eterno y se reivindica para las almas inmortales, la materia primordial imperecedera, los átomos indestructibles, etc., una dignidad más alta que para la persona perecedera o las cosas del mundo empírico. Si aquello que está en la base de una fugaz aparición es más real que esta última, entonces, naturalmente, la entidad eterna y única, que constituye el núcleo de todo lo que existe y se transforma en todo, es el *ens realissimum*. Ya en el *Rig-Veda* (10, 90, 2) se expresa por eso que el mundo, de acuerdo con su naturaleza, presenta sólo la transformación de un *purusha*, y en las *Upanishads* se enseña que el *Âtman* constituye la realidad de la realidad *(satyasya satyam)*, por cuanto es lo más fino y lo más íntimo de todo, y que toda multiplicidad está condicionada únicamente por palabras *(Chand* 6, 1, 3). La idea de que el Dios único se transforma, gracias a su poder mágico *(mâyâ)*, en la multiplicidad implica la otra idea de que el hombre no se da cuenta de ello sólo como consecuencia de su ceguera y que el surgimiento del conocimiento perfecto le posibilita para avanzar de las formas inferiores de la realidad al último centro del ser.

Pero la experiencia mostraba que la percepción de la multiplicidad empírica en el estado de vigilia y la captación intuitiva de la unidad de todo el estado de la concentración meditativa no constituyen los dos únicos niveles en los cuales el *ens realissimum* es experimentado. Entre ambos se encuentran, según la teoría del *Vedânta* comúnmente aceptada desde la época clásica, los estados del sueño y del sueño profundo. Mientras que en el «cuarto» estado el *Âtman* se realiza sólo a sí mismo en una feliz carencia de dualidad, en los tres otros estados la conciencia de la unidad de todo es ocultada por el hecho de que los otros factores (a fin de cuentas, manifestaciones toscas de la entidad única) están colocados alrededor del espíritu universal y lo limitan en esa forma. En el sueño profundo él está rodeado por la «ignorancia»; en este caso, indudable-

mente, no se percibe ninguna dualidad, pero tampoco se realiza la verdadera esencia del *Âtman*. En el estado de sueño el órgano interno está activo, en el estado de vigilia lo están, además, los órganos de conocimiento y los órganos de la acción[3]. Estos factores coartan el conocimiento del *Âtman*, en cuanto lo individualizan y le contraponen una multiplicidad. La teoría desarrollada a partir de las *Upanishads* más antiguas acerca de los cuatro estados del *Âtman* debe ser entendida según la concepción del *Vedânta* más antiguo en el sentido de que se dan cuatro diferentes grados de la realidad, que el hombre puede vivir; el mundo es una manifestación tosca y fraccionada del espíritu absoluto y único, pero no por eso menos real.

Para el antiguo Vedânta, como para todos los sistemas que aceptan sustancias eternas, los estados en el mundo de la transitoriedad se diferencian del estado de la salvación absoluta en el hecho de que lo espiritual que, como alma universal o como mónada espiritual, constituye el núcleo del individuo se encuentra deformado en su verdadera esencia por la influencia de factores inferiores. Por el contrario, para el Budismo *Hînayâna* existe una oposición polar entre el *sansâra* y el *nirvâna*. Todo lo que pertenece al mundo del cambio surge por la cooperación, sometida a leyes, de *dharmas*, que no son sustancias eternas, sino elementos de la existencia transitorios y que surgen condicionadamente. Por el contrario, el *nirvâna* es algo completamente diferente, no está condicionada para nada, no ha surgido y es imperecedero. Se dan así dos realidades diferentes, que son completamente diversas entre sí y de las cuales la una no puede ser derivada de la otra. Pues, por un lado, el *nirvâna* no es la causa o el fundamento del mundo y, por otro lado, ocurre con el *nirvâna*, como ya observó Schopenhauer, que no contiene ni un solo elemento que pueda servir para la definición o construcción del *nirvâna*[4].

El *Mahâyâna* transformó esta concepción en el sentido de una doctrina de la unidad del todo, en cuanto concibió al *nirvâna* como la única realidad verdadera y explicó al *sansâra* como una ilusión falsamente sobreimpuesta al *nirvâna*, que no posee más realidad que un sueño, un espejismo o una *Fata morgana*. Desde el punto de vista de la verdad suprema sólo se da la «vaciedad» *(shûnyatâ)*, diferente del ser y del no ser, que no puede ser explicada ni por palabras ni por conceptos, que no está condicionada por nada, calma, no múltiple[5].

El mundo empírico de las relaciones y condiciones primordiales

---

[3] *Sarvopanishtsâra*, 5-8 (Deussen, *AGPh.*, I, 2, pág. 269).

[4] Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, cap. 48, última versión, página 696; ed. Hübscher, pág. 698.

[5] *Madhyamika-kârikâ*, 18, 9, cfr. *Candrakîrti ad* 24, 7 (pág. 491).

es así, igualmente, un juego de magia en el espacio vacío; aunque carece de realidad verdadera, él ofrece el medio para su propia superación. Al lado de la verdad completa del «vacío», se da una «verdad de ocultamiento» *(samvriti-satya)* provisoria, que posee un valor propedéutico ciertamente no definitivo, pero, con todo, preliminar e imprescindible para los fines prácticos.

Contra la teoría de Nâgârjuna, que explica el mundo del cambio como una apariencia vacía, que no tiene como base ningún ser real y que concebía lo Absoluto (aunque muy sometido a restricciones) como una mera nada, se levantan los representantes de la «Doctrina de sólo la conciencia». Para ellos lo Absoluto no es algo negativo, sino espíritu puro. Los *dharmas* condicionados no son idénticos con él aunque tampoco son completamente diferentes. El mundo externo empírico es, en la forma en la cual nosotros lo percibimos, una construcción de nuestro pensamiento, la cual es proyectada por nosotros hacia afuera. Para esta escuela se dan, así, tres niveles de la realidad vivida por nosotros: la absoluta *(parinishpanna)* del espíritu indeferenciado, único; la relativa *(paratantra)* de los factores que forman los fundamentos del mundo de la apariencia y la imaginada *(parikalpita)* de los objetos que aparentemente se le contraponen a un sujeto. Desde la época de las *Upanishads* muchos pensadores habían expresado que nuestra ignorancia acerca del verdadero estado de las cosas es la causa de una falsa percepción del mundo, pero la «Doctrina de sólo la conciencia» fue la primera que, verosímilmente mediante la valoración de antiguas concepciones (pág. 285), sostuvo un idealismo individualista, en cuanto trató de demostrar que el mundo exterior es una creación de nuestro pensamiento.

El sistema de Shankara es una nueva interpretación del *Vedânta* utilizando las ideas de la filosofía del *Mahâyâna*. Como Nâgârjuna Shankara distingue también una verdad inferior y una verdad superior; la primera consiste para él en las doctrinas pan-en-teístas de las *Upanishads;* la última, en la aceptación de un Absoluto, al que se le atribuye falsamente la multiplicidad de nuestra ignorancia. Como para los *vijnânavâdins* lo Absoluto, único en todo, es espíritu puro, sin embargo, el idealismo subjetivo es rechazado.

De lo dicho resulta que las representaciones de los filósofos indios sobre la realidad son sumamente variadas. Todos los sistemas más antiguos se adhieren a un realismo ingenuo, aunque aceptan también diversos grados de la realidad. Las dos grandes escuelas del Mahâyâna, por el contrario, le negaron al mundo múltiple una realidad verdadera y, merced a Shankara, esta teoría alcanzó en el seno del Brahmanismo una difundida aceptación. El «Realismo ideal» del Shivaísmo de Cacheira toma una especie de lugar intermedio entre ambos grupos, en cuanto que concibe el proceso cósmico como un sueño de Dios.

II

LOS PROBLEMAS DE LA EXPLICACIÓN DEL MUNDO

1. Las últimas realidades

Estaba lejos de la época védica reducir la multitud de manifestaciones, que se le enfrentan al hombre en el mundo, a un número limitado de entidades como almas, materia primordial, átomos, etc. Más bien se concebía originariamente a todo aquello, de lo cual se veía que provenía algún efecto, como sustancias que existían las unas al lado de las otras (pág. 46), sin establecer diferencias entre animado e inanimado, abstracto y concreto. Sin duda se trató, con el fin de dominar al mundo, de ordenar los diversos seres o potencias en grupos y de captar en ellos dependencias recíprocas; con todo, no se llegó a una sistemática de acuerdo a números.

La teoría de los *dharmas* de Buda representa un desarrollo del pluralismo radical de los textos védicos, en cuanto que considera las diversas cualidades, procesos, estados, etc., como factores que existen realmente, pero esa teoría está en un nivel filosófico más alto en cuanto distingue rigurosamente entre animado e inanimado y concibe a todos los seres vivos como combinaciones de una multitud de esos factores de la existencia. Los componentes del mundo transitorio no son sustancias eternas, sino potencias de corta duración, que surgen en dependencia fundacional las unas de las otras para perecer de nuevo. Las escuelas posteriores del Pequeño Vehículo se esforzaron en seguida para estructurar hasta en sus detalles la teoría de los *dharmas* y para abarcar en listas los *dharmas* importantes para la vida y la salvación.

El *Nyâya-Vaisheshika* realizó una importante transformación en la concepción del mundo al agrupar todo lo que existe bajo las catego-

rías de sustancia, cualidad, actividad, generalidad, peculiaridad e inherencia y determinó que la totalidad de todas las sustancias existentes era de nueve; la de las cualidades, de 24 y la de las actividades, de cinco. En lugar de las cualidades y actividades, que la doctrina budista consideraba como independientes, aparecieron aquí sólo unas pocas y estados como nacimiento, vejez, etc., no tienen cabida aquí.

El *Nyâya-Vaisheshika* acepta nueve sustancias: tierra, agua, fuego, aire, éter, espacio, tiempo, almas y sustancias pensantes. Una serie de doctrinas más antiguas trataban de arreglárselas con un número más reducido de sustancias. El contemporáneo de Buda, Pukudha, reducía todo en el mundo a las siete siguientes: tierra, agua, fuego, aire, almas, placer y dolor —un ejemplo característico de la antigua concepción que no puede pensar lo abstracto sino como algo material. Los jainas conocen cinco «clases de ser» *(astikâya)*: el espacio, los medios de reposo y movimiento, la materia y las almas. Los *cârvâkas* (materialistas), por lo general, sólo reconocen los cuatro elementos como sustancias eternas; sin embargo, muchos de ellos agregan el espacio etéreo como cinco; otros, la vida *(jîva)* como seis.

Madhva enseña una tríada de sustancias eternas: Dios, las almas y la materia primordial. Una tríada similar se encuentra en los *pâshupatas* (pág. 220). El *Sânkhya* clásico conoce sólo dos clases de sustancias: la multiplicidad de las almas individuales y la materia primordial, que es única.

En oposición a las doctrinas que hacen que el mundo consista en una pluralidad de sustancias eternas y diferentes, existen otros que admiten un *ens realissimum,* que está en la base de toda multiplicidad. Ya en algunos himnos védicos se habla de un ser primordial que se transforma en todo (pág. 53) y especulaciones similares encuentran en las *Upanishads* y en los *Brahmanas* un desarrollo más amplio. La evidente predilección de los hindúes por ideas pan-en-teístas aparece fuertemente en los poemas épicos, en los *Purânas* y en otras obras y hace surgir hasta hoy día numerosos sistemas que admiten una causa primordial divina única y tratan de explicar la relación de las almas individuales y de lo inanimado con esa causa en las formas más diversas, lo cual hemos tratado con detalle en las secciones *Vedânta* y «La filosofía de las sectas».

Buda no sólo no sostuvo una doctrina que aceptase un Sí-mismo eterno como fundamento del ser vivo, sino que, además, rechazó, sobre todo, una tal «Doctrina de la eternidad» y la calificó de «doctrina perfecta de locos»[6]. Con todo, el Mahâyâna transformó posteriormente la filosofía de Buda en una doctrina de un Ser único. Esto

[6] *Dîgha,* 1, 1, 30 sigs.; *Majjhima,* 22.

no hubiese sido posible si la filosofía de Buda no hubiese contenido ya las semillas de esa doctrina e, indudablemente, en la forma siguiente: Buda no enseñaba un Absoluto único, del cual todo ha salido, pero sí enseñaba un Absoluto en el cual el liberado penetra. Se dice acerca del *nirvâna,* en el cual son arrancados de raíz todos los *dharmas* que conforman una personalidad, y que no puede ser caracterizado con palabras: «Es un dominio en el cual no existen la tierra, el agua, el fuego, el aire, ni este mundo ni el otro mundo, ni el sol ni la luna. Yo lo llamo no ir y no venir, no subsistir, no perecer, no surgir. Carece de fundamento, continuidad, apoyo.»[7] El *nirvâna* es así lo diametralmente opuesto al *sansâra,* y en él todas las diferencias están abolidas. Pero el *nirvâna* puede ser experimentado en la meditación, cuando el pensamiento se vacía en todas las representaciones concretas (pág. 282), aunque está más allá de las esferas de la «Infinitud del espacio», de la «Infinitud de la conciencia», de la «No existencia de algo», del «Límite de la diferenciación y de la no diferenciación» y de la «Eliminación de la facultad de diferencias y de lo percibido» —es decir, que el *nirvâna* está más allá de todo estado de conciencia, en el cual algo es percibido, aunque sea en la forma más sutil. Desde este punto de vista, como se ha observado con frecuencia, el nirvâna ofrece una analogía con *Brahmâ* de las *Upanishads,* del cual, por lo demás, se diferencia fundamentalmente.

Al concebir al nirvâna como lo «vacío» *(shûnya),* como el *vacuum* sobre el cual se desarrolla el ir y venir perecedero de los *dharmas* que no poseen un verdadero ser, Nâgârjuna llegó a una posición monista que posibilita el absorberse en un Uno negativo y que todo evita ver en éste la causa primordial positiva del mundo. La evolución de las especulaciones del Mahâyâna, descrita en la página 286, le atribuyó después a este Absoluto rasgos más positivos, hasta que, finalmente, adoptó, en cierta medida, formas pan-enteístas en los sistemas de los cultos de Amitâbha y de Vairocana, que hoy florecen en el Asia oriental.

Los sistemas filosóficos más importantes son clasificados por los brahmanes de la manera siguiente, de acuerdo con la forma como las últimas realidades aceptadas por esos sistemas dan origen al mundo empírico[8]:

1. El *ârambha-vâda* asegura qué átomos eternos producen algo nuevo, al reunirse entre sí *(ârambha* = comienzo): *Nyâya-Vaisheshika.*

[7] *Udâna,* 8, 1.
[8] *Sankshepa-shâriraka,* I, 4; cfr. Stcherbatsky, *Buddh. Logic,* I, pág. 123.

2. El *sanghatâ-vâda* enseña que factores de existencia separados producen mediante su cooperación *(sânghata* = colisión) los individuos y el mundo externo e interno vivido por ellos: Budismo Hinâyâna.
3. El «parinâma-vâda» hace surgir la multiplicidad de un principio primordial único mediante la transformación *(parinâma)* de este último: *Sânkhya.*
4. El *vivarta-vâda* admite que el Brahmâ verdaderamente real no se transforma y que toda la multiplicidad es una ilusión, una distorsión *(vivarta),* que tiene su origen únicamente en nuestra ceguera: el *Vedânta* de Shankara.

Habría que situar en el primer grupo también a los sistemas de los jainas, *âjîvikas* y materialistas; en el tercero, a aquéllos del *Vedânta* más antiguo y a la mayoría de las sectas vishnuitas y shivaítas; en el último, a aquéllos del Mahâyâna.

2. El orden cósmico

Algunos pensadores radicales, acerca de los cuales nosotros sabemos poco y que parecen no haber desarrollado sus doctrinas de forma sistemática, admiten que el mundo está gobernado únicamente por el ciego azar *(yâdricchâ).* Los materialistas reconocen un orden cósmico físico, pero niegan un orden cósmico moral. Todas las acciones se deben a la naturaleza congénita *(svabhâva)* de aquellos que las llevan a cabo, pero no tienen consecuencias trascendentes y no existe una dirección consciente del proceso cósmico. Otros filósofos creen en un destino insondable, que está más allá del bien y del mal y que lo gobierna todo. Algunos hablan de este poder del destino como de la «Necesidad» *(niyati),* mientras que la escuela de los *kâlavâdins* lo considera como el dios del tiempo, al cual le están consagrados dos himnos del *Atharva-Veda* (19, 53 y 54). Está cerca de la creencia en la omnipotencia del destino la concepción de aquellos teístas que ven en Vishnu o en Shiva al Señor absoluto del mundo. Dios es, para ellos, la causa de toda actividad en el mundo; él es ilimitado en su voluntad y rige todo con un poder por encima de cualquier cosa, en forma tal que hace que los hombres realicen acciones buenas o malas, como a él le plazca. Esta concepción tan amplia de la omnipotencia de Dios, la cual convierte a los seres individuales en marionetas de la representación con la cual éste se divierte, difícilmente se adecúa con la idea de que Dios es bueno y de que ha dado al mundo un orden moral. La mayoría de los teólogos de la India, al igual que los de Occidente, han sentido

temor ante la idea de alejar de forma radical los principios morales de su concepción y de su representación del proceso cósmico y han tratado, más bien, de armonizar entre sí, de manera artificial, las dos teorías que se contradicen mutuamente.

La gran mayoría de los filósofos indios enseñan que el mundo obedece a leyes, que están en la base de todo acontecimiento, tanto natural como moral. La idea de un ordenamiento cósmico se remonta hasta la época védica, en la cual ese ordenamiento es designado primeramente como *Rita,* después como *Dharma.* Mediante la unión con la doctrina del *karma* y de la reencarnación, esa idea encontró la forma característica, con la cual constituye la base de la ética de la mayoría de los sistemas. Para la mayor parte de los filósofos, el orden moral es un hecho firmemente establecido para el cual no se puede señalar ninguna causa; muchos teístas ven en ese orden una creación divina, mientras que muchos pan-en-teístas lo consideran como una manifestación del Ser universal. Para los filósofos que niegan la realidad del mundo exterior, ese orden es un supuesto provisorio válido desde el punto de vista de la verdad inferior, que cae cuando desaparece la idea de la multiplicidad.

3. El mundo en el espacio y en el tiempo

La imagen del mundo de la época védica, para la cual el cosmos se compone de tres partes (tierra, atmósfera, cielo), se transformó en época posterior en un sistema cosmológico completo, que asumió una forma diferente entre los brahmanes, jainas y budistas[9]. Es común a las concepciones de la época clásica la idea de que bajo la tierra se encuentran los infiernos superpuestos como los pisos de un edificio y, sobre la tierra, un número mayor de cielos y que, en medio de la superficie terrestre se levanta la montaña Meru. En la tierra existen varios continentes rodeados por el mar, como nuestro «Continente del árbol de la rosa» *(jambûdvîpa).* Según la concepción más antigua, el mundo tiene una extensión limitada; se dan para su periferia números fantásticos. Esta idea es mantenida aún hoy día por los jainas; consideran al mundo finito; más allá de sus límites se extiende el espacio vacío del «No mundo». Por el contrario, los budistas y la mayoría de los filósofos brahmánicos consideran al mundo ilimitado; está constituido por, ilimitadamente, numerosos sistemas cósmicos que se yuxtaponen unos a otros. Sin abandonar

[9] Más en detalle en *Religionen Indien,* págs. 153 y sigs., 194 y sigs. y 239 y sigs.

la imagen heliocéntrica del mundo, se llegó aquí a la idea de la pluralidad de sistemas cósmicos, la cual, en la filosofía occidental sólo en época reciente, alcanzó la primacía.

Verosímilmente, el hombre pensó en el período más antiguo que el mundo es eternamente inmutable en lo que se refiere a su forma. Esta opinión es sostenida aún hoy día por los jainas y muchos *mîmânsakas*. Posteriormente la propensión hacia la causalidad indujo al hombre a preguntarse acerca de una causa del mundo. En numerosos mitos de la época védica se trata de señalar el origen de toda la existencia. La creencia de que el mundo como un todo y el proceso cósmico en su totalidad tuvieron alguna vez un comienzo fue abandonada después en la época clásica, probablemente bajo la influencia de la teoría del *karma*, en favor de la concepción de una destrucción y un nuevo surgimiento periódicos del mundo. Todos los sistemas que enseñan la reencarnación sostienen la concepción de que no se puede pensar en un comienzo para el *sansâra*.

La necesidad de periodizar todo lo que ocurre en el mundo condujo a que hindúes, jainas y budistas admitiesen por igual que las condiciones en el continente Jambû, habitado por nosotros, están sometidas a un incesante cambio de bueno a malo y, nuevamente, de malo a bueno. De esta manera los indios llegaron a una especie de morfología cultural mítica que afirma un progreso y una decadencia, de acuerdo con ciertas leyes, de las relaciones morales, sociales y estatales de los hombres. En relación con esto se da el hecho de que Buda, Mahâvîra y otros maestros no eran de la opinión de que sus doctrinas se apoderarían de todo el mundo en el curso de los siglos siguientes a sus respectivas apariciones, sino que, por el contrario, estaban convencidos de que esas doctrinas decaerían para ser nuevamente proclamadas por otros iluminados después de siglos.

III
EL PROBLEMA DE DIOS

1. Las múltiples divinidades *(devatâ)*

Hindúes, jainas y budistas veneran hasta hoy día un gran número de divinidades superiores e inferiores, cuyo culto se deja seguir en parte hasta el período védico y, en algunos casos incluso, hasta el período preario. Aunque los nombres y los rasgos característicos de muchos de estos dioses se han mantenido hasta nuestra época sin sufrir alteraciones, con todo, la concepción acerca de la naturaleza de los celestiales ha experimentado grandes transformaciones. Muchos dioses representan manifestaciones naturales (sol, fuego) o propiedades representadas materialmente (amor, cólera), estados (fiebre) o procesos (muerte). Originariamente se pensó que estos poderes de la existencia eran ellos mismos las divinidades o manifestaciones parciales de las mismas; el antropomorfismo sumamente desarrollado de los himnos védicos vio en las *devatâs* seres de forma humana, que habitan en un mundo supraterrestre; se les atribuía un nacimiento en el tiempo, pero se creía que no estaban sometidos a la muerte. Cuando surgió la idea del alma, fue aplicada también a las divinidades de la naturaleza; las *devatâs* son seres espirituales que tienen otros sustratos naturales como cuerpos o dominios de su soberanía. La inclusión de los dioses en las reencarnaciones, iniciada en las *Upanishads* y completamente realizada en la época clásica, convirtió a los dioses en simples poseedores de determinadas funciones, necesarias para el proceso cósmico; la posición de un Indra, etc., se da siempre mientras subsista el mundo, pero las almas, que ejercen las funciones de Indra, cambian conti-

nuamente; ellas surgen a la existencia como dioses en razón de las buenas acciones que han realizado en anteriores existencias en el mundo, para alejarse del mundo celestial, una vez que sus méritos kármicos se han agotado, y para renacer en una nueva forma terrena en determinados casos. Aunque las *devatâs* pertenecen así al *sansâra* y se diferencian de los hombres sólo en grado, pero no esencialmente, se les ha dedicado un rico culto y se les dirigen oraciones para que concedan sus favores, por cuanto son más poderosos y más felices que los hombres y viven más tiempo. Los textos propiamente filosóficos se ocupan poco de estas divinidades, ya que no tienen especial importancia en lo que se refiere a la explicación o a la superación del mundo, pero sería un error pensar por ello que los creadores de los sistemas filosóficos no creían en los dioses o que les atribuyeron un lugar en sus construcciones doctrinarias sólo para tener en cuenta las creencias populares.

Los dioses que han llegado a esta condición en razón de su *karma* (llamados en sánscrito por eso muchas veces *kâryeshvaras)* tienen un poder limitado; cada uno de ellos tiene su especial dominio de soberanía y se cuidan de intervenir en los dominios de otros celestiales. Son incapaces, aisladamente o juntos, de crear el mundo o de gobernarlo como un todo; no son ni los autores de las leyes universales naturales o morales, que rigen en el cosmos, ni están en condiciones de liberar de las cadenas del *sansâra* al que se esfuerza por llegar a la salvación. Más bien ellos mismos están sometidos al ordenamiento eterno de todo ser y necesitan, a pesar de su señorío, una liberación que los arranque de la transitoriedad. La ley cósmica eterna, que los dioses deben también obedecer, es considerada por los budistas, por los jainas y por las escuelas brahmánicas ateas como una norma impersonal inmanente en el mundo; por el contrario, los vedântistas, los comentadores del Yoga, del *Nyâya-Vaisheshika* y los seguidores de las grandes sectas hindúes ven en el ordenamiento natural y moral del mundo la expresión de la voluntad de un Dios supremo que, contrariamente a todos los otros, ejerce su autoridad desde tiempo inmemorial y para toda la eternidad, libre del *karma,* del dolor y de la pasión, y dirige el universo con un autodominio soberano.

2. El Señor del mundo, único y personal (Îshvara)

Los filósofos indios entienden por el término Señor eterno de los mundo a un espíritu, todopoderoso y omnisciente, eterno, único en su especie, y que está por encima de todos los otros seres desde cualquier punto de vista. Él creó el mundo y lo organizó de acuerdo con

un fin determinado; lo mantiene y lo destruye; produjo las leyes naturales y morales y las dio a conocer mediante revelaciones y mantiene en marcha la retribución kármica. Posee la más alta perfección moral y puede conceder no sólo bienes perecederos, sino también la liberación. Esta determinación del concepto corresponde indudablemente sólo al máximo de lo que se puede decir acerca de Îshvara; en los detalles se dan diferencias entre los distintos pensadores; así, por ejemplo, acerca de si Dios es no sólo la causa eficiente, sino también la causa material del mundo, si debe atribuírsele cualidades morales o si se encuentra más allá del bien y del mal. Muchas obras filosóficas no aclaran si el Îshvara es idéntico a alguna figura del Panteón, sino que dejan a criterio de cada uno el identificarlo con Vishnu, Shiva, etc. Esta débil relación entre la idea de Dios y el culto de una determinada figura divina, que ya tiene su antecedente en el «Henoteismo» védico, se contrapone a la concepción dogmática de las sectas, especialmente de aquéllas del período clásico, que tratan de demostrar que el Îshvara puede ser sólo Vishnu o sólo Shiva (pág. 217). A causa de la identificación de Dios con algún ser mitológico que, a su vez, está en relación de esposo, padre, jefe, con otras numerosas personas de la tradición sagrada, se ha originado en muchos críticos del Hinduismo la falsa concepción de que ésta es una religión decididamente politeísta. En realidad no debe uno, a causa de los marcos mitológicos exteriores, caer en el error de pensar que las *devatâs* e Îshvara, ser único, son completamente diferentes. Aquéllas representan fuerzas de la naturaleza y poderes de la existencia aislados, mientras que el Îshvara es, a fin de cuentas, una personificación del orden natural y moral, que convierte al mundo, de una mutitud de manifestaciones aisladas e inconexas, en un todo unitario.

La concepción de que este mundo está regido por un Îshvara personal y eterno se encuentra en la filosofía clásica en dos formas, una pan-en-teísta y otra teísta.

Ya el *Rig-Veda* (10, 90) enseña que un dios personal es la causa primordial del mundo, que él hizo que una cuarta parte de sí mismo se convirtiese en el cosmos, mientras que sobrepasa al mundo con tres cuartas partes de su ser. En la época siguiente se desarrolló la doctrina de que Dios es, al mismo tiempo, inmanente en el mundo y trascendente, sobre todo en las *Upanishads*, en la *Gîtâ* y en numerosos *Purânas*. Esta doctrina reúne en sí elementos teístas y panteístas, al concebir a Dios, por un lado, como una persona que existe de forma independiente, que se contrapone al hombre y a la cual éste, por consiguiente, puede dirigir oraciones y, por otro lado, al hacer salir todo lo que existe de Dios, sea espiritual o sea no espiritual, como causa material. Los diferentes textos vedánticos, sobre

todo aquéllos de las sectas vishnuitas y shivaitas, se han esforzado de modo diverso en hacer comprender que Dios puede ser simultáneamente diferente y no diferente de las almas individuales y han intentado siempre encontrar nuevas fórmulas para esta relación incomprensible para la razón humana.

Esta enseñanza sumamente difundida, que hace que todo esté contenido en Dios o bien haya salido de él, se opone a aquélla del *Nyâya-Vaisheshika* tardío, del Yoga, de los *pâshupatas* (pág. 232) y de *Mâdhva* (pág. 225), que pone énfasis en la absoluta diversidad de Dios y del mundo y que, en este sentido, puede ser calificada de «teísta». Ella se diferencia, con todo, del teísmo cristiano en que éste hace que Dios produzca el mundo de la nada, mientras que los teístas indios creen que la materia y las almas han existido desde la eternidad al lado de Dios y, por eso, limitan su actividad a un simple ordenamiento y gobierno del mundo. Además, la medida de la dependencia en que el mundo está frente a Dios puede ser establecida de modo muy diverso, según sea que se considere a Îshvara esencialmente como un órgano del orden cósmico, como un guardián de la retribución kármica o como un ser todopoderoso que se comporta según sus propios deseos con la materia y las almas.

Una forma peculiar de la creencia en un Dios supremundano la enseña Patanjali en los *Yogasûtras:* el Îshvara tiene sólo funciones religioso-éticas, pero, en cambio, nada tiene que hacer con el gobierno del mundo, la retribución de los actos buenos y malos, etc., ya que todo esto funciona de por sí sin intervención divina, en razón del eterno ordenamiento cósmico. No se ha enseñado en los sistemas indios un deísmo en el sentido de la época de la Iluminación europea; con todo, la idea de que Dios creó y ordenó el mundo, pero que, en seguida, lo abandonó a sí mismo, aparece incidentalmente[10].

3. Lo Absoluto impersonal *(BRAHMÂ)*

Desde la época védica se designa frecuentemente a la causa primordial de todo mediante un neutro, como *brahmâ* («fuerza sagrada», pág. 53), lo que es *(sat),* «aquello» *(tat),* lo «uno» *(ekam),* etc., o mediante una palabra que, aunque es de género gramaticalmente masculino, no tiene por qué referirse a un ser personal, como *âtman* («Sí-mismo»), *ucchista* («resto»), *skambha* («apoyo»), etc. De esto no debe deducirse que ya en la época antigua el *ens realissimum,* que está en la base de todo, era concebido como algo estrictamente im-

[10] *Shatapatha-Brâhmana,* 2, 4; 2, 1 y sigs. (Deussen, *AGPh.*, I, 1, pág. 192).

personal, pues, en los comienzos de la especulación filosófica, el pensamiento no traza un límite preciso entre lo personal y lo impersonal, por lo que Brahmâ, en los mismos textos, aparece como el dios *(deva)*, el señor *(îsha)*, el *purusha* (espíritu, propiamente hombre). Cuando, en el curso de una evolución progresista, se tomó cada vez más conciencia de la diferencia entre personas y cosas, fue necesario aclarar si lo real en grado supremo debía ser concebido como un Dios personal o como una entidad primordial ipersonal. Aquellos que se decidieron por la primera de estas dos posibilidades admitían ahora que las relaciones impersonales se referían a una forma inferior de la naturaleza divina (pág. 229); los otros, que le negaban a lo Absoluto todas las cualidades personales por antropomórficas, enseñaban, por el contrario, que el Îshvara personal sólo ofrece una imagen limitada de lo Absoluto. Esta última enseñanza encontró su última expresión especialmente en Shankara y su escuela (pág. 169).

4. Lo divino en los sistemas ateos

La palabra «ateo» es muchas veces utilizada en Occidente en el sentido de «irreligioso», ya que los pueblos europeos equiparan por completo con religión la creencia en un dios personal, que es la que casi exclusivamente reina en ellos. Ya Schopenhauer señaló[11] frente a este hecho que la palabra «ateo» en sí sólo niega el teísmo. Puede por eso ser empleada por igual respecto a escépticos y materialistas, que niegan la existencia de algo divino, trascendente, como respecto a aquellas tendencias religiosas que sostienen que el mundo no es gobernado por un dios personal eterno (concebido en el sentido del pan-en-teísmo o del teísmo), pero que reconocen una multitud de divinidades transitorias, creen en un ordenamiento moral, en una reencarnación y en una liberación y dan expresión a sentimientos específicamente religiosos mediante el culto a santos, en los cuales se encarna el ideal de la perfección moral más alta y de la quietud que está por encima del mundo. Ateos *(nir-îshvara,* «sin un Señor de los mundos») son, en este sentido, la *Mîmânsâ*, el *Sânkhya* clásico, las doctrinas de los *âjîvikas*, de los jainas y de los budistas. Es en el Jainismo y el Budismo en donde se manifiesta en especial el hecho de que la vida religiosa puede reflejarse en formas exteriores similares (culto en templos, vida en conventos, libros sagrados de ilimitada autoridad) incluso en comunidades que combaten vehementemente la posición teísta y que las mismas necesidades, que

[11] Schopenhauer, *Satz vom Grunde*, § 34.

para los teístas son satisfechas con la aceptación de un Îshvara, pueden ser calmadas de otra manera. Para los teístas Dios es, al mismo tiempo, el sostenedor del orden cósmico natural y moral, que se manifiesta en el proceso cósmico y en la retribución de todo acto, el revelador de la verdad, el modelo moral, la ayuda en caso de necesidad y el liberador; los jainas y budistas del «Pequeño Vehículo» distribuyen estas funciones entre diversos factores: el curso del mundo es regido por la causalidad retributiva de los actos; las divinidades pasajeras ayudan en las necesidades de este mundo; los *tîrthankaras* y los budas son los reveladores de las verdades sagradas, pero la liberación es un bien que no puede ser concedido por un dios, sino que sólo puede ser logrado por el hombre mediante su propio esfuerzo.

Mientras en el Budismo más antiguo el objeto principal de la especulación religiosa está constituido por el estado de la salvación (del cual se tiene una anticipación en la meditación) y por el hombre que superó el mundo, por haber realizado este estado, y que, por consiguiente, ya no interviene en lo que ocurre en esta tierra, en el *Mahâyâna* se amplía considerablemente aquello que viene a ser el objeto de una relación religiosa. El *nirvâna* no es lo «completamente otro», que se contrapone diametralmente al mundo, sino lo Absoluto eterno y sobre el cual el mundo transitorio de la apariencia, irreal como un sueño o una *Fata morgana*, lleva a cabo su juego de ocultamiento. A partir de la concepción del «Vacío», considerado como algo puramente negativo, se produce la evolucion hacia pensamientos que están cercanos de aquéllos del *Vedânta* acerca de una entidad espiritual personal, que constituye el fundamento de todo lo que existe. Por otro lado, se admitió en la dogmática posterior, en las formas más diversas, concepciones personalistas acerca de la naturaleza de dios, en cuanto ahora se atribuye a los Budas una influencia sobre el proceso salvífico del individuo y también sobre todo en cuanto lo Absoluto es identificado por muchas escuelas con un Buda determinado *(Amitâbha, Vairocana)*, con lo cual se hacen presentes en cierta medida ideas pan-en-teístas.

IV

PROBLEMAS DE LA NATURALEZA Y DEL ESPÍRITU

1. Lo animado y lo inanimado

La literatura védica más antigua no traza todavía una línea precisa entre lo vivo y lo inanimado; más bien se atribuye una vida consciente no sólo a cada manifestación de la naturaleza, sino también a las diversas cualidades, estados, procesos, acciones e, incluso, a objetos fabricados por hombres. En la época de las *Upanishads* se capta cada vez más claramente la diferencia entre lo vivo y lo inanimado y ésta domina entonces toda la filosofía clásica. Los límites de la vida son fijados por las diversas escuelas en forma diversa: para los jainas, los terrones de tierra, las llamas, las gotas de agua y los vientos son cuerpos de seres vivos; para los hindúes, la vida empieza en las plantas que muchos budistas consideran dentro de lo inanimado.

Para el Veda la vida plenamente consciente de un ser vivo tiene como condición que determinados factores de la existencia, como fuerza vital *(asu, jîva)*, etc., se encuentren en él. Según la teoría de los *dharmas* de los budistas, un ser vivo es un *continuum* de *dharmas* que fluyen de acuerdo con determinadas leyes: algunos de éstos como fuerza vital, calor y conciencia[12] son designados como los requisitos especiales para la mantención del proceso vital. En los sistemas que admiten almas individuales, la vida es posible sólo en

[12] *Samyutta*, 22, 95, 15, 4.

tanto una mónada espiritual está unida con el cuerpo; frente a esa mónada todos los demás factores tienen únicamente un valor secundario. Según esta concepción, el ser vivo empírico está compuesto de dos partes constitutivas fundamentalmente diferentes, de materia y de espíritu. Puesto que esta teoría dualística domina en la India desde hace 2.500 años, es adecuado tratar en secciones separadas a cada uno de estos dos componentes y conjuntamente analizar las doctrinas que se formaron en la lucha contra esta concepción.

2. La materia

La concepción india de lo que nosotros llamamos materia (palabra que en idioma indio no tiene un equivalente correspondiente) se ha desarrollado a partir de ideas de fuerzas concebidas como reales y sustanciales. Por eso se explica que la concepción de una materia muerta les sea desconocida a los indios y que, por otro lado, atribuyan una base material incluso a las facultades psíquicas más diversas. Las ideas de los textos védicos, variadas, aún no armonizados sistemáticamente entre sí y muchas veces imperfectas todavía, encuentran en la época clásica su forma definitiva en dos teorías diferentes que son aceptadas en esta o en aquella forma por todas las escuelas: la teoría de los elementos cósmicos, eternos y diversos entre sí, y la teoría de la materia primordial unitaria de la cual todo se desarrolla.

Según la doctrina de los *cârvakas* y del *Nyâya-Vaisheshika* las sustancias últimas, materiales y no reducibles a otra entidad, son los cuatro elementos: tierra, agua, fuego, aire. Éstas se componen cada una de numerosos átomos ilimitadamente. Los átomos no pueden ser captados sensorialmente, pero forman, combinándose entre sí, los objetos sensibles. También el Budismo ve en los cuatro elementos los portadores últimos de todo lo corpóreo-sensible *(rupa)*. Pero los *mahâbhûtas*[13] no son para él sustancias eternas, sino complejos pasajeros de fuerzas (pág. 278).

Muchos consideran el espacio *(âkâsha)* como un quinto elemento cósmico material.

Los jainas aceptan una sustancia unitaria. Ésta se compone de átomos que producen con sus combinaciones las manifestaciones más variadas del mundo empírico (por ejemplo, el *karma* [pág. 250]).

El *Sânkhya* enseña una materia primordial *(prakriti)* que, gracias a los tres *gunas* (pág. 237) que la componen, produce, por evolución,

[13] *Entwicklungsstufen*, pág. 79.

uno tras otro, los *tattvas* («esto-idades», principios cósmicos), con los que se constituyen el universo y los seres individuales. Esta teoría, que recibió diversas expresiones, constituye aún hoy día el fundamento de la filosofía natural del Yoga y de los más variados sistemas vishnuitas, shivaítas y vedánticos. Mientras que la aceptación de cuatro o cinco elementos cósmicos como últimas realidades materiales excluye la admisión de una materia unitaria, la aceptación de cuatro o cinco elementos puede ser unida a la doctrina de la materia unitaria si se toma a los elementos como formas peculiares de lo material, por lo que ella es reconocida por el Jainismo, así como por el *Sânkhya* y los sistemas que le pertenecen. Incluso la atomística se introdujo en algunas construcciones doctrinarias del *Sânkhya* (pág. 189).

3. Lo espiritual

La idea de un espíritu inmaterial es todavía ajena a la época védica. Cada una de las funciones espirituales son representadas como poderes hechos de sustancia sutil. Similar es la posición del Budismo: admite un gran número de factores psíquicos *(dharmas),* pero no algo espiritual de carácter unitario. La idea de una entidad espiritual unitaria se desarrolló por primera vez en las *Upanishads,* al definir Yâjnavalkya al *ens realissimum* como el espíritu universal (pág. 142). En vista de que, a partir del *ens realissimum* (en cuanto que es el núcleo más sutil e íntimo de todo), todo lo demás salió mediante un proceso de condensación y entoscamiento, es evidente que aquí no se hace todavía una distinción esencial entre espíritu y materia. En las *Upanishads* más recientes se insiste cada vez más en la diferencia entre espíritu y materia (pág. 146). La doctrina del espíritu universal, en el cual tienen su origen tanto los espíritus individuales como la materia, constituyen la base de los varios sistemas del *vedânta,* así como de la teología de la mayoría de las sectas hindúes. Estas especulaciones encontraron también en el *Mahâyâna,* en la forma de la «Doctrina de sólo la conciencia», una expresión peculiar.

De acuerdo con las informaciones que dan los textos budistas y jainas, parece que, en el comienzo del período clásico, existían escuelas que consideraban lo espiritual como un quinto (o sexto) elemento eterno en el mismo plano que los cuatro (o cinco) elementos cósmicos y que, por lo tanto, opinaban que el alma individual era una manifestación parcial y pasajera de esta sustancia espiritual eterna (pág. 126).

La mayoría de los sistemas hindúes y el jainismo enseñan un número ilimitado de mónadas espirituales. Mientras que las almas

individuales son, para los vedântistas y la mayoría de las sectas vishnuitas y shivaítas, idénticas en una u otra forma con el espíritu universal, la *Mîmânsâ,* el *Sânkhya* (clásico), el Yoga, el *Nyâya-Vaisheshika,* los discípulos de Mâdhva y los *pâshupatas* ven en ellas entidades independientes: al no reconocer algo espiritual que todo lo abarca, ellos no podían afirmar que las almas tienen su raíz en esa entidad espiritual.

La concepción de almas individuales que forman el núcleo eterno, indestructible, de una personalidad se desarrolló a partir de la concepcion védica del álter ego que sobrevive al hombre después de su muerte. En el período védico reinaba la creencia de que, después de la destrucción del cuerpo, continuaba existiendo un ser hecho de sombra que tenía el aspecto del difunto. Por un lado, se le representa como algo que piensa y actúa; por otro lado, se dice de él que, para poder vivir en el cielo, debe estar nuevamente provisto de la materia, los órganos de los sentidos, el aliento vital, el pensamiento, etc., que le eran propios mientras vivía y que se introdujeron en aquellas divinidades de las cuales era simples manifestaciones. Así, mientras aquello que queda del muerto frecuentemente es una réplica completa de él, según otras fuentes, es sólo una sombra vacía, en cierta medida el marco de una individualidad que debe ser llenado con las más diversas potencias, si se quiere que tenga total capacidad de acción. Con el progreso del pensamiento y la aparición de la doctrina de la reencarnación, las concepciones sobre la naturaleza del ser que continúa viviendo después de la muerte experimentaron una profunda transformación; la imagen, hecha de sombra, del muerto se convierte en un ser espiritual inmaterial, que en sí mismo carece de forma o que puede adoptar a voluntad las más diversas formas. El esfuerzo por determinar qué es propio del alma en sí y qué es lo que en un ser vivo empírico se manifiesta gracias a otros factores extraños a ella condujo a que se construyeran una serie de teorías de las cuales las unas concebían al alma como un individuo, las otras como un mero marco que podía acoger en sí los más diversos factores.

1. El alma es considerada, por la mayoría de los vedánticos, vishnuitas y shivaítas, así como por los jainas, como un ser que conoce, siente, quiere y actúa. Es para estos filósofos una personalidad gloriosa, libre de dolor, espiritual, cuyas perfecciones naturales están ocultas y limitadas desde un tiempo sin comienzo por la materia y otros factores, pero que se manifestarán íntegramente al desaparecer estas fuerzas que confunden y limitan.
2. Para el *Nyâya-Vaisheshika* y la *Mîmânsâ* tardía el conocimiento, el placer, el dolor, el deseo, la aversión, el esfuerzo

consciente hacia un fin, el mérito religioso, la culpa religiosa y la disposición kármica (es decir, las consecuencias de existencias anteriores) le pertenecen al alma mientras está provista de una sustancia pensante *(manas)* y está encadenada al *sansâra.* Una vez que en la condición de la liberación se elimina en forma definitiva su unión con el *manas,* entonces ya no pueden manifestarse en ella estas cualidades; ella permanece entonces en una pasividad carente de conciencia. El alma es, de acuerdo con su naturaleza, propia de un ser individual e inmaterial pero no un ser espiritual.

3. El *Sânkhya* clásico y el Yoga que lo sigue ven en él a un ser puramente espiritual, al cual le son ajenos los sentimientos, la voluntad y la actividad. Todas las cualidades, a excepción de la conciencia, son de cuenta de la materia, con la cual el alma falsamente se cree encadenada; en la condición de la liberación ella es, por consiguiente, sólo una luz individual y nada más.

La antigua concepción del alma como un hombrecillo del tamaño de un pulgar, que habita en el corazón del hombre, fue desarrollada por el *Vedânta* en el sentido de que el alma es del tamaño de un átomo *(anu).* El *Nyâya-Vaisheshika,* por el contrario, estima al alma como ilimitadamente grande, esto es, como *vibhu* (que todo lo compenetra) y, por eso, omnipresente. La posición de los otros filósofos frente a este problema es diversa; así, por ejemplo, los intérpretes del *Sânkhya* sostienen unos el *anutva,* otros el *vibhutva* de las mónadas espirituales. Los jainas enseñan que el alma, de acuerdo con las necesidades, pueden extenderse o contraerse, para poder instalarse, en el cambio de existencias, en el cuerpo de un piojo o de un elefante. Esta teoría es rechazada por los brahmanes, porque entonces el alma debería estar sometida al cambio y tener partes, lo que tendría como consecuencia que ella, como todo lo que está sometido al cambio, sería perecedera.

4. Cuerpo y alma

La pregunta acerca de cómo debe determinarse la relación del cuerpo con el alma ocupó a los pensadores ya en la época de Buda, pues el Canon pali *(Udâna* 6, 1) enumera entre los problemas, sobre los cuales disputan los maestros del error, también lo siguiente: «¿Son el alma y el cuerpo lo mismo o son diferentes el uno del otro?»

Los materialistas sostienen la no diferencia de ambos: para ellos el alma no es sino una función del cuerpo. Por otro lado, esta tesis

puede ser defendida desde el punto de vista del antiguo *Vedânta:* en vista de que sólo se da un espíritu universal, que se transforma en todo, el cuerpo, al fin de cuentas, es sólo un espíritu que ha sido sometido a un proceso de condensación.

La diferencia entre el alma y el cuerpo es enseñada, por el contrario, por la mayor parte de las escuelas del *Vedânta,* por todos los demás sistemas brahmánicos y por los jainas. La unión entre el alma y el cuerpo es diversamente concebida en lo que respecta a su intensidad. Para los jainas es tan estrecha y firme como aquélla entre el fuego y y un pedazo de hierro; según la mayoría de los sistemas brahmánicos, ella se corresponde con aquella que se da entre un hombre y su vestido; por el contrario, para el *Sânkhya* esa unión no existe en verdad, sino que reposa en un error: ella se semeja a la unión que se da entre la luna y el agua, cuando la luna se refleja en el agua.

Mientras algunos pensadores, como los representantes del *Nyâya* y del *Vaisheshika,* piensan que sólo un cuerpo visible está unido al alma, otros admiten, además del cuerpo tosco constituido por la materia de los elementos toscos, uno o más cuerpos formados de materia sutil y que constituyen, en cierta medida, una pieza de unión y un eslabón entre el espíritu inmaterial y el cuerpo empírico compacto.

Según el *Sânkhya* y el *Vedânta,* el alma está cubierta, mientras pertenece al *sansâra,* por un envoltorio de materia sutil, el cual está compuesto por la materia sutil de los elementos sutiles y es mantenido mediante la materia sutil contenida en los alimentos consumidos o, en su caso, en las ofrendas funerarias. Este envoltorio del alma es designado como «cuerpo-sutil» *(sûkshma-sharîra)* o como «cuerpo-signo» *(linga-sharîra),* ya que proporciona al alma individual ciertos rasgos individuales, diferentes de otros. Mientras el cuerpo tosco *(sthûla-sharîra)* surge en el momento del nacimiento y perece con la muerte, el cuerpo sutil acompaña al alma desde un tiempo sin comienzo a través de todas las existencias y sólo es arrojado cuando se produce la liberación. Él es el receptáculo de las funciones invisibles de los sentidos, las cuales se manifiestan en los órganos visibles del cuerpo tosco, a saber, las de los cinco sentidos de conocimiento *(jnânendriya:* vista, oído, gusto, olfato, tacto) y las de los cinco sentidos de la acción *(karmendriya),* es decir, las facultades de hablar, asir, andar, evacuar y procrear. Al cuerpo sutil le pertenece, además, el «órgano interior» *(antahkarana),* que comprende el conjunto de los órganos psíquicos *(buddhi, ahankâra, manas;* otros les agregan algunos más). Finalmente tiene en él su sede el aliento vital *(prana),* el cual constituye el principio organizador del cuerpo tosco. Éste es quíntuple: como *prâna,* efectúa la recepción del

alimento y la respiración; como apâna, expulsa la orina y el excremento; como *samâna,* produce la disolución de los alimentos consumidos en el fuego de la digestión; como *uñâna,* sube hacia la garganta y posibilita el habla, el canto, etc., y, como *vyâna,* regula la circulación de la sangre. El cuerpo sutil es de especial importancia para el proceso de la reencarnación en cuanto que traslada el *karma,* que ha sido producido en una determinada existencia a la existencia siguiente en la forma de impresiones yacientes en el órgano del pensamiento.

Muchos vedântistas admiten, además del cuerpo «tosco» y del cuerpo «sutil», un tercero, el llamado «cuerpo causal» *(kâranasharîra).* Es la «ignorancia» *(avidyâ)* hecha de materia completamente sutil, la cual oculta al alma el conocimiento de Dios o de lo Absoluto y origina con ello la peregrinación en el *sansâra.*

La teoría de las *Upanishads* de que el *Âtman* se manifiesta bajo cinco formas, que representan los desarrollos más toscos y más sutiles del espíritu universal en el individuo, fue combinada por los sistematizadores de la doctrina de Shankara con la doctrina de los tres cuerpos y de los cuatro estados del alma formando un todo que es reproducido en el siguiente esquema:

Estado	*Cuerpo*	*Estuche* (kosha)
vigilia	cuerpo tosco	hecho de alimento *(anna-maya)*
sueño	cuerpo sutil	hecho de aliento *(prâna-maya)*
		hecho de sustancia pensante *(mano-maya)*
		hecho de conciencia *(vijnâna-maya)*
sueño profundo	cuerpo causal	hecho de felicidad *(ânanda-maya)*
concentración	—	—

Mientras que en el «cuarto» estado *(turiya)* se da clara conciencia de la unidad con Brahma, en el sueño profundo se elimina, ciertamente, toda percepción de la multiplicidad, pero no se conoce la unidad, por cuanto el alma está rodeada por la ignorancia. En el sueño se percibe la multiplicidad falsa sólo en forma sutil, ya que el cuerpo tosco no es perceptible y sólo está activo el cuerpo sutil con sus tres estuches (entre los cuales se reparten los alientos vitales,

los 10 sentidos y las funciones del órgano interior). En la vigilia se manifiesta la multiplicidad de forma masiva.

También los jainas admiten varios cuerpos. Mientras el alma vaga en el *sansâra,* se rodea de un «cuerpo de *karma*» sutil. Los dioses y los seres infernales tienen, además, un cuerpo de transformaciones *(vaikriya),* que cambian fácilmente su forma. Los seres terrenos tienen, en lugar de este último, un cuerpo hecho de materia tosca *(audârika).* Además se admiten dos cuerpos más: el ígneo *(taijasa),* que posibilita la digestión, y el cuerpo de traslado *(âhâraka),* con cuya ayuda el asceta sale junto con su alma del cuerpo tosco y puede visitar otro mundo.

El Budismo niega la existencia de mónadas espirituales eternas, de una materia primordial eterna y de átomos eternos. Según él, todas las manifestaciones, tanto espirituales como corporales, son sólo combinaciones de *dharmas* transitorios que cooperan entre sí de acuerdo a determinadas leyes. La pregunta acerca de si el alma y el cuerpo son o no son lo mismo debería, según el Budismo, ser contestada en la siguiente forma: son lo mismo en cuanto que ambos pueden ser reducidos a *dharmas,* pero son diferentes entre sí en cuanto que todo lo corpóreo pertenece al grupo de los *dharmas rûpa,* mientras que todos los fenómenos espirituales, junto con otros, deben ser incluidos en los cuatro «grupos» *(skandha)* restantes, los cuales, en oposición a *rûpa»,* deben ser reunidos bajo la denominación de *nâman.*

Aunque los textos budistas no se cansan de afirmar sin cesar que las opiniones doctrinarias corrientes acerca de la naturaleza del cuerpo y del alma son falsas, pues reposan sobre la aceptación de sustancias permanentes, sin embargo utilizan, dependiendo de las ideas dominantes por entonces de filosofía natural o acomodándose a ellas, numerosas concepciones que habían sido desarrolladas por otras escuelas. Así se expresa en el Canon pali que el cuerpo está formado por cuatro elementos, tierra, agua, fuego, aire, a los cuales se agrega en muchos pasajes como quinto el espacio, y se dice que la persona que medita puede salir de su cuerpo tosco con un cuerpo sutil «hecho de *manas*». Cuando un hombre muere y su conciencia se traslada a un ser vivo recién surgido, entonces en algunos pasajes se describe a la conciencia como un alma que se dirige al lugar de la concepción (pág. 270). Con todo, los ortodoxos afirman con énfasis que los elementos son *dharmas* perecederos y que el *gandharva* que viaja del lugar de la muerte a la sede del nuevo nacimiento no es un alma inmortal, sino un «ser intermedio» (pág. 270) que surge de acuerdo a determinadas leyes y que perece después de una corta existencia. En las teorías de los *pugdalavâdins* (pág. 270) rechazadas por los ortodoxos y en la doctrina de los *vijnanavâdins* (acerca

de la conciencia-depósito (pág. 288) se encuentran dos tentativas diferentes por introducir al alma destronada, en una forma u otra, en el sistema dogmático y por ofrecer una explicación acerca de cómo lo que hay de individual en una personalidad permanece constante, mientras que su cuerpo, sus representaciones, etc., están sometidas a un incesante cambio.

This page intentionally left blank

V
PROBLEMAS DE LA ÉTICA

1. El fundamento metafísico de la moral

Los *cârvakâs* (materialistas) niegan la vigencia de alguna norma moral. Puesto quwe el hombre está compuesto sólo de cuatro elementos y, cuando muere, se disuelve en ellos, no puede darse ninguna retribución después de la muerte, por lo cual desaparece toda razón para comportarse moralmente. Las prescripciones éticas, que reciben su sanción del Veda o de cualquier otra autoridad religiosa, son creaciones de los hombres, imaginadas por sacerdotes o por príncipes, que quieren gobernar con su ayuda a los necios. El espíritu fuerte sabe que no se da nada fuera de la percepción sensorial; el único infierno que existe es el dolor físico; el único dios supremo, un rey poderoso; la única liberación, el aniquilamiento del cuerpo que tiene lugar con la muerte. Por eso, el amplio goce de los objetos de los sentidos es el único fin de la vida; el sabio, por lo tanto, vivirá tan placenteramente como le sea posible, libre de todas las ilusiones religiosas y éticas, con un soberano desprecio hacia los tontos que creen en principios metafísicos, y tomará en cuenta su propio interés hasta que los elementos «que se unieron en él para el placer y el dolor» vuelvan a reunirse con los elementos cósmicos.

En consecuente aplicación del postulado de que sólo existe lo material, los materialistas indios sacan así de sus principios todas las consecuencias prácticas. Se diferencian aquí de muchos representantes occidentales de similares concepciones, los cuales (a excepción de los sensualistas del siglo XVIII, como el autor de *Philosophie dans le boudoir)* proclaman en sus sistemas ideas éticas

y sociales, que se oponen a un materialismo puro y que, viniendo de otros dominios, se introdujeron en sus construcciones doctrinarias.

A esta clara negación de toda ética se contrapone la doctrina de casi todos los otros filósofos, que afirman que el mundo está regido no sólo por leyes naturales, sino por leyes morales. La idea tratada *supra* página 30 acerca de un ordenamiento cósmico moral constituye la base común de todas las doctrinas salvíficas indias. Aunque ese ordenamiento siempre es presupuesto y los textos filosóficos constantemente se ocupan de algunos de sus aspectos, sin embargo, los indios nunca han dado una exposición de él en forma satisfactoria para nuestras necesidades. Se recomienda, por consiguiente, analizar brevemente en las formas metodológicas propias del pensamiento occidental esta teoría fundamental.

El orden del mundo es un orden moral, ya que todo lo que sucede está dominado por una causalidad retributoria de carácter moral. Ya que todo acto del cuerpo, de la palabra y del pensamiento, en cuanto tiene un significado moral, produce un efecto trascendente bueno o malo, por eso todo el cosmos es una gigantesca institución moral en la cual todo desarrollo de fuerzas positivas o negativas da origen a consecuencias que se manifiestan después de algún tiempo, en cualquier circunstancia. El orden cósmico es así un orden cósmico moral, ya que en él cualquier lesión de la moral es castigada y la buena moral siempre triunfa al final.

La conducta moral tiene como requisito previo que el ser vivo que actúa posee la facultad de decidir entre lo bueno y lo malo. Todos los sistemas que aceptan el orden moral sostienen por eso la doctrina del libre albedrío. Pero no afirman con eso que el hombre sea libre en todo. Más bien carece de libertad en todo lo que es una consecuencia del *karma* que él se fabricó en sus existencias anteriores mediante sus libres decisiones de voluntad. Las cualidades corporales de un ser, su herencia, su pertenencia a una determinada familia y a un determinado pueblo, su posición social, su ambiente, educación, su sometimiento a la tradición, su grado de cultura y el destino que le cayó en suerte están determinados kármicamente y coartan los límites de sus posibilidades de acción, sin quitarle con ello en lo más mínimo su responsabilidad por todas las decisiones de voluntad que él tome en esta existencia y que son, de nuevo, causa de la conformación de su próxima reencarnación. Así, el hombre está atado por aquello que él quiso libremente en una vida anterior, pero es libre en todo lo que dará forma a su próxima existencia. Es claro que el límite entre aquello en lo cual el hombre es libre y aquello en lo que no lo es se escapa en sus detalles al conocimiento lógico-racional, por

lo cual ya Buda calificaba al *karma* como un misterio, sobre el cual el hombre no debe cavilar.

El orden cósmico tiene un carácter moral no sólo porque en el mundo todo encuentra su retribución y porque los individuos poseen la libertad moral para elegir entre lo que corresponde a la ley ética y lo que contradice, sino también porque en el mundo reina una tendencia hacia el perfeccionamiento moral de los individuos. Todos los grandes sistemas indios afirman que el individuo, que vaga en el *sansâra* desde un tiempo carente de principio, es capaz de purificarse tanto en una ascensión paulatina que finalmente alcanza la perfección suprema. Pero esto es sólo posible si se admite que lo bueno tiene una fuerza mayor que lo malo y que puede, finalmente, superarlo por completo[14].

La fe de los indios en un orden cósmico moral se basa, a fin de cuentas, en la circunstancia de que, en el mundo, existen hombres que han adquirido las más altas cualidades morales y, con ello, han alcanzado un estado espiritual que los coloca por encima del dolor y de la pasión. El hecho de que aquellos que, con la disciplina de los sentidos y el sometimiento de todas las tendencias ciegas, han alcanzado la perfecta serenidad de espíritu sean los más felices de todos los que viven en la tierra proporciona la prueba de que actuar bien y encontrarse bien (que en el *sansâra* tan frecuentemente se oponen diametralmente) en el dominio de lo espiritual se reúnen en una unidad superior. Con esto encuentra su respuesta terminante la pregunta acerca de lo que es bueno y lo que es malo. Bueno es lo que conduce a la carencia de pasiones, a la iluminación, a la liberación y, con ello, a la salvación suprema, a la felicidad perfecta, imperturbable; malo es lo que opera en sentido opuesto a lo anterior. Se da así una jerarquía de valores, que está orientada hacia la liberación, y éste es el principio moral último que sirve de base a las doctrinas de todos los sistemas, que admiten un orden cósmico moral.

La obligación de obrar moralmente surge de la ley moral que rige el mundo. El hombre obtiene el conocimiento de esa ley en el Veda u otros libros sagrados y en la enseñanza de los sabios, pero puede llegar a ese conocimiento de forma inmediata, gracias a su propia conciencia, aquel «dios invisible, que mora en su interior», como la llama un texto. El fenómeno de la existencia de una conciencia moral es, para muchos pensadores, la prueba más fuerte e irrefutable de que existe un orden moral en el mundo. El hombre sigue las prescripciones morales en su bien entendido propio inte-

[14] Esto se halla claramente expresado en el texto budista *Las preguntas de Milinda* (trad. de Nyanatiloka, I, pág. 137; II, págs. 110-112).

rés, ya que obtiene con ello mérito religioso y se carga de culpa cuando no toma en cuenta esas prescripciones. Frente a esta teoría, que explica la conducta ética mediante la intuición instintiva (consciente o inconsciente) de la coherencia de la estructura del mundo condicionada por el *karma*, Prabhâkara afirma que el egoísmo no es suficiente como único motivo de la acción. Más bien el hombre actúa éticamente porque las normas morales son imperativos categóricos, que liberan en él una fuerza de deber. Así como el recién nacido busca el pecho de la madre, sin que nadie le haya indicado que ahí encontrará alimento, así también el hombre moral, sin haber recibido una instrucción ahora o en una existencia anterior, obedece a un sentimiento inmanente y elemental de deber, que obligatoriamente lo constriñe a la realización de determinadas acciones y al cual puede sustraerse sólo con un conflicto interno.

Para los jainas, budistas y muchos filósofos brahmánicos las leyes morales son hechos que no se dejan fundamentar más y que tienen su derecho a la existencia en el orden cósmico general. Para los teístas esas leyes tienen su origen en Dios, que las hizo surgir; el hombre las sigue por la obediencia que debe a Dios y para volverse semejante a él como modelo moral inalcanzable. Algunos representantes de la doctrina de la unidad del todo fundamentan el deber de no hacerle daño a nadie en el hecho de que el sabio se reconoce a sí mismo como un ser divino en todos los seres y, por eso, no se perjudica a sí mismo, dañando a otra forma de manifestación del *ens realissimum*[15].

2. Los principios y límites de la doctrina moral

Buda expuso una vez, ante brahmanes y padres de familia de una aldea, su doctrina en las siguientes palabras: «Un noble discípulo laico se hace las siguientes reflexiones: si alguien me quita la vida —me roba algo—, hace el amor con mi mujer —me engaña—, me calumnia —me ofende con palabras rudas—, me mortifica con una conversación vacía —tal cosa no me agrada. Tampoco puede agradarle a otro. Como consecuencia de este convencimiento él no hace nada de esto e induce también a otros a no hacerlo y alaba el abstenerse de estas cosas. Así, él es puro en palabras y acciones»[16].

---

[15] Schopenhauer aduce, al final de su *Grundlage der Moral*, la *Bhagavadgîtâ*, 13, 28 (19), pero la mayoría de los comentadores no interpretan el pasaje en la forma como él lo hace. Lo mismo cabe decir de la célebre expresión «That tvam asi» *(Chând. Up.*, 6, 6, 6 y sigs.), que es interpretada por los indios usualmente en sentido metafísico y no en sentido ético (como lo hace Schopenhauer).

[16] *Samuytta*, 55, 7.

También en numerosas obras brahmánicas esta llamada «Regla de Oro» (que fue recomendada como criterio de acción asimismo por sabios griegos y chinos, por Jesús de Nazaret y muchos otros maestros de la humanidad) es considerada la estrella guía del correcto comportamiento, e incluso un texto designa la norma «Lo que tú no quieres que te hagan no se lo hagas a otro» como el núcleo de toda le ética práctica[17]. Con razón, pues, para el indio, cualquier conducta mala tiene consecuencias kármicas tales que una mala acción trae ya en sí la semilla de su retribución y, como un bumerán, recae en la existencia siguiente sobre el que la hizo.

Sujeto y objeto de la ética son todos los seres vivos sin excepción. Pues, para el indio, los animales son también almas encarnadas, que tienen sus derechos y obligaciones, no meras máquinas, con las que el hombre puede comportarse según su capricho. Las leyendas hablan de elefantes piadosos, que andan cuidadosamente por el bosque para no hacer daño a ningún ser vivo, de una liebre virtuosa que se precipita ella misma a las llamas para proporcionarle comida a una persona hambrienta, sin que resulte cupable así de la muerte de un ser vivo, y muchos casos similares más.

La ética india es estrictamente individualista. El individuo lleva a cabo una acción; el individuo asume la responsabilidad de ella; el individuo cosecha para sí la recompensa. En vista de que el mismo ser en existencias sucesivas puede nacer como animal o ser humano, hombre o mujer, mendigo o rey, brahma o *shūdra*, indio o chino, hindú o no creyente, la conducta personal es lo único que importa y la pertenencia a una determinada casta, a un determinado pueblo, a una determinada religión, no da el poder de descuidar los derechos de otros grupos, pues se debe tener presente que en la siguiente reencarnación el señor puede convertirse en esclavo, el esclavo en señor o puede producirse otro cambio diferente de los roles.

En la época más antigua se consideraba el resultado de una acción decisiva para su valor ético y para su retribución kármica. Quien mata por equivocación a un ser vivo o peca en sueños tiene que pagar por ello; quien, sin darse cuenta, hace algo bueno, recibe por ello su recompensa. Más tarde esta forma de apreciación es reemplazada por una más filosófica: el ánimo con que un acto ha sido querido y realizado es lo único que cuenta. Esta concepción se abre camino en las *Upanishads* y encuentra su más importante representante en Buda, quien, francamente, proclama que sólo la voluntad consciente *(cetanâ)* determina el valor ético y la retribución

---

[17] *Dharma-sarvasva*, «aquello que encierra en sí toda la ética» *(Pancatantra*, III, 104; Bohtlingk, *Indische Sprüche*, 6579).

kármica de un acto. Este punto de vista sólo puede unirse a una metafísica del *karma* profundamente concebida, ya que la consecuencia de una acción encontrará siempre una diversa valoración moral; además, algo que es considerado bueno o malo puede presentarse, con el curso del tiempo o en relación con las lejanas consecuencias que provoque, como lo completamente opuesto. En la práctica la ética de la consecuencia y la ética del ánimo con que algo es hecho tienen hasta hoy día sus exponentes entre los moralistas indios.

El *dharma*, la ley moral eterna, se manifiesta en la totalidad de todas las normas y deberes éticos, legales, sociales y rituales que deben observar los innumerablemente numerosos seres vivos, si quieren obedecer a su destino natural y encontrarse en armonía con las leyes del universo. El *dharma* puede ser llenado por cada ser sólo parcialmente, ya que, para cada individuo, son de aplicación únicamente una parte limitada de sus prescripciones. Desde los animales más bajos hasta los dioses más altos, pasando por los hombres y espíritus, los habitantes del mundo se dividen, por eso, en una interminable serie ascendente de clases, de las cuales cada una está sometida al *dharma* de una forma diferente, adecuada a su posición. También la humanidad constituye una jerarquía de ese tipo, cuyas capas más bajas están ocupadas por los bárbaros que carecen de castas y cuyos restantes rangos suben desde los *shûdras* impuros del sistema social del Hinduismo hasta las castas más altas de los brahmanes pasando por los *vaishyas* (comerciantes e industriales) y *kshatriyas* (guerreros). Cada una de estas castas es un grupo endógeno de personas que hacen remontar su origen mítico a una determinada personalidad divina o humana y que forma un todo en razón de derechos, deberes y concepciones estables y heredadas. El orden jerárquico en el cual las castas se encuentran entre sí corresponde a las concepciones indias acerca de la pureza, la cual se expresa tanto en la ocupación como en la alimentación, en las normas matrimoniales y en los usos rituales. Por eso a los brahmanes sólo se les permite alimentación vegetal, mientras que a los impuros parias les está permitido comer de todo; en consecuencia, los miembros de una casta deben comer únicamente lo que ha sido cocinado por otros miembros de esa casta o por un brahmán, y únicamente pueden tomar sus alimentos junto con otros miembros de la misma casta. A la idea de que cada casta tiene funciones especiales que llenar en el organismo social corresponde la norma de que la misma actividad constituye un deber para uno mientras que, para otro, le está prohibida —una concepción que, ciertamente, no es tomada en cuenta en la práctica. La diferencia de sexis influye profundamente asimismo en la posición de los individuos en el sistema social. Como en la mayoría de los países asiáticos, así también en la India la mu-

jer no sólo está completamente subordinada al hombre, sino que, además, se le reconoce menores derechos que a él y, por lo mismo, se le imponen mayores deberes.

La vida de los miembros masculinos de las tres castas superiores debe transcurrir, de acuerdo con la teoría que se desarrolló en la época de las *Upanishads,* en cuatro etapas *(âshrama),* cada una de las cuales tiene sus deberes especiales. Como *brahmacârin,* es decir, estudiante brahmán, el niño aprende junto con un maestro el saber sagrado de los textos del Veda; como *grihastha,* es decir, habitante de una casa, funda en seguida una familia y desarrolla su actividad propia. Cuando envejece y ve nietos jugar a su alrededor, se retira al bosque para vivir como *vânaprastha* («alguien que se fue al bosque»), entregado a las reflexiones piadosas. La coronación de una vida bien empleada la constituye el *sannyâsa,* el renunciamiento al mundo, etapa en la cual el anciano ha arrojado de sí todo *(sam-ni-as)* y vaga como mendigo que no tiene hogar. Estas cuatro etapas, que el hombre debe recorrer, para vivir finalmente purificado ya de todo deseo mundano, totalmente entregado al conocimiento, en la práctica no fueron cumplidas en una época posterior de la manera indicada; más bien, muchas personas deseosas de alcanzar la liberación abandonaban ya en su juventud familia y propiedades para esforzarse por conseguir la salvación solos o en compañía de personas con igual modo de pensar. El asceta tiene la obligación de cumplir las prescripciones de la ética de modo más severo mientras que el laico no debe apropiarse de la propiedad ajena; el asceta no debe llamar suyo a nada; mientras que el laico no debe hacer el amor con mujeres ajenas, el asceta no debe tener relaciones sexuales, etc. Por otro lado, el asceta tiene también mayores derechos que el laico (por lo menos, en muchas órdenes religiosas): no está ligado por las leyes de las castas y ya no realiza muchos ritos que, de otro modo, serían obligatorios para él, pues ha alcanzado un nivel que lo pone por encima de muchas limitaciones, que sólo rigen para aquel que aún pertenece al mundo.

La meta de todos los sistemas éticos de la India es elevar finalmente al hombre, mediante un paulatino perfeccionamiento moral, a un estado espiritual en el cual ya no se encuentra sometido a las pasiones y, por tal razón, tampoco a los males del *sansâra.* Este estado ideal de la liberación de todo impulso egoísta sólo puede ser alcanzado —según enseñan muchos— en el marco de la actividad *(pravritti)* mundana cuando esta actividad aparece iluminada por impulsos tan espirituales que faltan los motivos egoístas y el hombre, entregado por completo al cumplimiento no egoísta de sus deberes, consagra su actividad única y exclusivamente al bien del mundo *(lokasangrha, Gîtâ* 3, 20 y 25). Krishna enseña este camino

a Arguna en la Bhagavadgîtâ, cuando no quiere combatir contra sus parientes y amigos, como se lo impone su deber de guerrero. La acción por sí misma sin expectativa por una recompensa y sin tomar en cuenta el resultado (3, 24) se fundamenta en el hecho de que la actividad es necesaria para la conservación del mundo y de que el propio Dios actúa ininterrumpidamente, aunque, con su acción, nada pueda alcanzar que no posea ya.

La actividad es también el ideal ético del Budismo *Mahâyâna*. El *bodhisattva* que se esfuerza por alcanzar la iluminación se ocupa incansablemente de la salvación de todas las criaturas; en cualquier actividad y posición, y en cualquier situación de la vida, realiza grandes actos de autorrenunciamiento y de sacrificio, para salvar a otros seres y llevarlos al camino de la liberación. El modelo es el buda histórico el cual, cuando alcanzó la iluminación, no entró en el *nirvâna*, como hubiese podido hacerlo, sino que permaneció en la tierra medio siglo más, para proclamar su doctrina a los hombres.

La mayoría de los sistemas ortodoxos, el Jainismo y el Budismo antiguo, sostienen la opinión de que la conducta apropiada para el sabio no es una acción enérgica, sino, por el contrario, el renunciamiento a toda actividad. Parten de la consideración de que toda actividad conscientemente realizada y querida no puede estar completamente libre de pasión, ya que el hombre actúa únicamente en virtud de una preferencia o una aversión por algo. La historia 126 del *Mar de cuentos* de Hemavijaya ilustra este punto. Se cuenta ahí que tres ascetas habían conseguido con su carencia de pasiones el don maravilloso de poder dejar colgando en el aire sus mantos, ondeando libremente. Ellos vieron en cierta ocasión que una garza perseguía a un pez. Uno de los ascetas deseó que el pez escapase a su perseguidor; el otro, que la hambrienta ave de rapiña encontrase el alimento que le correspondía; el tercero no pensó nada. Entonces se cayeron del cielo los mantos de los dos ascetas que, con la mejor intención, habían tomado partido y sólo siguió flotando en el aire el manto del asceta que se había mantenido alejado de toda actividad mental. Toda acción, asimismo, no puede ir acompañada de la más alta escrupulosidad ya que esa acción debe perjudicar siempre los legítimos intereses de otros. A esto se agrega que no se puede predecir el resultado de una acción, ya que pueden producirse consecuencias que quien llevó a cabo la acción no tuvo en cuenta; además toda acción sólo puede tener un efecto pasajero, pues todo queda aniquilado cuando se produce el fin del mundo. Frente a la actividad el no actuar tiene, en todo caso, la ventaja de que no da lugar a tanto mal como la acción, pues, si existieran más hombres pacíficos y libres de pasiones, entregados a una vida contemplativa, el número de crímenes y de guerras sería ciertamente menor. Sin duda los in-

dios aducen sólo incidentalmente consideraciones de este tipo para fundamentar la primacía de la tesis quietista, ya que, en virtud de su posición individualista, la mayoría de los filósofos indios no se preguntan acerca de la utilidad que una acción tiene para otros, sino acerca de la que tiene para aquel que actúa. El valor subjetivo, moral, del renunciamiento ascético consiste no sólo en que se evita el mal, sino, sobre todo, en la purificación espiritual que se origina mediante la negación de uno mismo constantemente practicada. Al occidental moderno con su concepción práctica y hedonística de la vida el ascetismo indio le parece, por muchas razones, el resultado de la negación de la vida que sería una característica propiamente india. Con ello no se toma en cuenta que el ascetismo representa una manifestación humana universal que se da en muchos pueblos y que no sólo hoy día tiene sus seguidores en Occidente, sino que, durante medio milenio, influyó profundamente en el pensamiento occidental y que, más aún, dominó sobre él en muchos aspectos. Para aquel que no considera la historia de la humanidad bajo el aspecto de un presente de estrechos límites y de corta duracion, la posición espiritual quietista no tiene nada de extraño en sí, más bien verá en ella el complemento necesario de la posición activista que, al lado de esta última, tendrá en todos los tiempos un derecho a la existencia, según el mito narrado en el *Mahâbhârata* (XII, 340, 76) de acuerdo con el cual el creador ordenó por igual la entrega a la acción y al renunciamiento.

El *sannyâsî* hindú, que abandona la vida mundana, para consagrarse por entero a lo espiritual, renuncia a la familia y a la propiedad, vive de limosna y se reconoce en su vestimenta que es un peregrino sin hogar. Cuando se despide de la vida, ofrece por última vez un sacrificio y deja el cordón sacrifical, pues, en lo sucesivo, ya no estará encadenado a las prescripciones del ritual. También los monjes de Bahâvîra y de Buda, y los miembros de las órdenes de ascetas vishnuitas y shivaítas, se liberan con su ingreso en la clase espiritual de muchos deberes que hasta entonces los ataban a la vida secular; en especial cesa para ellos el cumplimiento de muchas normas de casta y de alimentación. Pero, en cambio, quien se esfuerza por ascender en el camino de la santidad se somete a una disciplina espiritual severa, hasta que alcanza la liberación. El liberado en vida, de acuerdo con la opinión de la mayoría de las escuelas, no está más sometido a las normas de conducta que rigen la vida de aquel que vaga todavía en el *sansâra*. Si, a pesar de todo, no hace nada malo, esto ocurre no porque él se atenga conscientemente a las leyes vigentes, sino porque en él se ha extinguido todo error que podría inducirlo a apartarse del sendero del ordenamiento moral del mundo. Muchos textos, en especial aquéllos del budismo tardío, señalan con

énfasis que el santo está más allá del bien y del mal, pues ha logrado colocarse por encima de todo lo relativo. Si en algunas obras se llega a decir que el santo podría comer carne humana, beber vino y tener relaciones sexuales con muchachas de castas impuras e, incluso, robar y asesinar sin incurrir en ninguna culpa, no debe entenderse este tipo de afirmaciones en el sentido de que facultan al liberado a cometer cualquier acto vergonzoso, sino, más bien, en el sentido de que exponen solamente el principio de la relatividad de todas las normas éticas, al dar, bajo formas voluntariamente paradójicas «pour épater le bourgeois», ejemplos concretos de que, en determinadas circunstancias, todo esta permitido. El hecho de que todas las normas morales sólo rigen en determinadas condiciones es algo indiscutible, ya que las costumbres relativas al matrimonio de los diversos pueblos difieren fuertemente entre sí y el dar muerte a un hombre está permitido en circunstancias especiales, por ejemplo, en la guerra, mientras que, en otros casos, es considerado como un crimen.

La ética india tiene así sus límites firmemente establecidos: ella rige para todos los seres vivos que están en el *sansâra;* por el contrario, aquellos que han escapado de él no están más encadenados a sus prescripciones.

Toda conducta ética tiene así —por lo menos, para muchas escuelas— sólo un valor relativo y conduce, finalmente, a un estado en el cual ella pierte todo significado y en el cual se alcanza una situación espiritual que ya no requiere ninguna moral.

VI
PROBLEMAS DE LA LIBERACIÓN

1. El valor de la existencia

Así como el niño no reflexiona acerca del valor de la existencia, sino que, sin más, afirma ese valor, así también el ario védico se entregaba a la vida sin hacer mayores reflexiones. Tan grande era su voluntad de vivir que no sólo deseaba vivir en la tierra «cien otoños», sino que, también, esperaba poder continuar esta misma existencia bajo una forma purificada después de la muerte en un mundo celestial. En la época de los Brâhmanas esta fe ingenua en la vida comienza a vacilar a causa de la reflexión. Cada vez se le plantea al hombre la pregunta de por qué la vida más hermosa debe terminar por obra de la terrible muerte y de si en el más allá debe esperarse la muerte (pág. 52). El surgimiento de la doctrina de la reencarnación condicionada por el *karma* hace aparecer toda existancia individual bajo una nueva luz: toda existencia es sólo un eslabón en una cadena que no tiene principio y dura únicamente mientras las obras que la condicionan ejercen su fuerza que les es propia y que subsiste después de ellas. La consideración de la transitoriedad condicionada por determinadas leyes y de la finitud no sólo de la existencia en la tierra, sino también de la existencia en el cielo, despertó en las naturalezas dotadas de profundidad el deseo por una forma de ser más alta que no está sometida a la transitoriedad y que termina con el morir y el renacer sin fin y sin objeto.

La creencia de que existe un estado de suprema e indestructible felicidad no entraña en las más antiguas *Upanishads* la idea de que la existencia terrena carece del todo de valor. Más bien se saca

sólo la conclusión de que posee un valor inferior a la felicidad eterna del liberado y, por tal razón, se establece una escala del sentimiento de felicidad que se experimenta en las diversas formas de existencia.

La última raíz del hecho de que la vida fuese considerada por los indios llegados a su madurez no ya como un bien indiscutible, sino como un valor relativo, viene a ser así la ampliación de su conciencia del tiempo; si su mirada espiritual se había dirigido en su juventud sólo al presente y al futuro inmediato, ahora abarcaba espacios de tiempo inmensurables, antes y después de la existencia terrena. Con ello la concepción ingenua de la vida debia ceder el lugar a una concepción crítica. Algo parecido se puede observar en Occidente: para los griegos de las primeras épocas la vida era un bien supremo: sólo se ocupaban muy poco del tiempo ilimitado que le seguía en el triste Hades, por cuanto el pensamiento se concentraba exclusivamente en la vida. Para Pitágoras, Empédocles, Platón, la vida terrena es, por el contrario, únicamente una sección pequeña dentro de la total existencia de un individuo y, por eso, sólo le correspsonde un valor relativo en comparación con el estado que es propio del hombre antes de su nacimiento o después de su muerte en un mundo supraterreno. Si originariamente todo lo que se encontraba más allá de la existencia terrena poseía sólo una realidad brumosa, ahora la vida terrena queda ordenada dentro de un todo más grande y pierde, con ello, el alto valor que antes se le había reconocido.

La transitoriedad de la existencia terrena y de todas las cosas que puede ofrecer es la razón por la cual puede ser caracterizada como «sufrimiento». Sólo en este sentido dice Buda que todo lo que es experimentado es doloroso; él nunca negó que en la existencia terrena se diesen muchas sensaciones placenteras y neutras[18].

Los budistas y jainas tratan de ver claramente el valor relativo de la existencia en el mundo del cambio enumerando todas sus deficiencias: hambre y sed, enfermedad y vejez, el separarse de las personas que uno quiere, la no realización de los deseos, la impureza del cuerpo, la abyección moral y la mediocridad intelectual del prójimo, etc. Desarrollando estas reflexiones los pensadores posteriores llegaron al resultado de que, en la vida, predomina lo desagradable y de que los placeres no proporcionan en sí nada positivo, sino que alejan, por corto tiempo, algún malestar que existía antes (hambre, sed, necesidad sexual). Estas exposiciones ofrecen muchos paralelos con el pesimismo de Schopenhauer, pero, en rigor, no se puede em-

[18] *Samyutta*, 36, 11, 3 y sigs. y 29, 60.

plear este término respecto a los sistemas indios, por cuanto ninguno de ellos afirma que el mundo en que vivimos es el peor de todos los mundos posibles, ya que, según la concepción india, existen muchos mundos (infiernos, etc.), que son mucho peores que el nuestro humano. Al igual que el filósofo de Danzig los metafísicos son optimistas ya que consideran posible una liberación de la existencia dolorosa; lo son en tanto mayor grado en cuanto que no admiten como útimo principio una voluntad cósmica ciega, sino que son, generalmente, de la idea de que, por detrás del mundo transitorio y doloroso, existe un ser imperecedero y pleno de felicidad, que está oculto por nuestro error y nuestra pasión, pero que se manifiesta apenas se eliminan todos los factores intelectuales y morales negativos que nos confunden. Sólo el Budismo *Hînayâna* niega la existencia de una causa primordial y feliz del mundo y concibe al *nirvâna* como lo «completamente otro»; en el *Hahâyâna* esta concepción fue luego desarrollada en el sentido de una doctrina de la unidad acósmica del todo.

Aunque la concepción de que el mundo de la apariencia debe ser abandonado por la persona que se esfuerza por lo supremo y lo eterno, a causa de sus innumerables males físicos y morales, es compartida hoy día por todos los grandes sistemas (con excepción de los materialistas), esa concepción tiene en las diversas épocas y en los diversos pensadores una importancia muy diversa. Así, esa concepción parece haber sido introducida sólo tardíamente en la *Mîmânsâ* y desempeña en ella aún hoy día un rol secundario; posiblemente sólo se introdujo en el *Nyâya* y en el *Vaisheshika* de manera paulatina y muchas exposiciones de estos sistemas no la toman en cuenta. Por otro lado, se puede establecer que esa concepción es reconocida por los sistemas tántricos de los hindúes y de los budistas, por lo menos en teoría, aunque adquiere un nuevo sentido por cuanto el mundo posee, cuando es percibido con el ojo del sabio, un valor absoluto, ya que en él se manifiestan las fuerzas divinas del Ser Universal o del Buda universal[19].

Las doctrinas indias del carácter doloroso de toda existencia y de la superación del mundo han sido falsamente juzgadas en Occidente por no haber sido analizadas en sus justas perspectivas. Ningún pensador indio ha esperado jamás que esas doctrinas fuesen comprendidas, tomadas en consideración y transformadas en acción por todos los hombres; más bien sólo pueden ser captadas por aquellos que, en razón de la experiencia que ganaron en múltiples reencarnaciones, han adquirido la necesaria madurez para ello. Para todos

[19] V. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien.*

aquellos que aún no han llegado a esa altura, esas doctrinas llenan su función únicamente con meras incitaciones, en cuanto comunican al espíritu el impulso necesario para reflexionar sobre cosas que en un futuro ulterior tal vez sean llevadas a la práctica. Según la concepción india, son muchas las etapas que conducen desde el estado en el cual un hombre afirma por completo el valor de la existencia (por cuanto aún no se le ha hecho presente la problemática que encierra esta última) hasta el estado en el cula él reconoce su verdadero ser, pero es aún muy débil para sacar las consecuencias prácticas de ello y, finalmente, yendo más lejos aún, hasta el punto final en el cual la liberación del *sansâra* se convierte en un hecho. El número de los seres que se encuentran en cada escalón disminuye con cada escalón más alto, de modo que, finalmente, los liberados sólo constituyen una pequeña elite. A esto corresponde el hecho de que la predominante mayoría de los seres vivos, no sólo los animales sino también la mayor parte de los hombres, no conocen la duda acerca del valor de la existencia, ya sea porque aún no pueden pensar filosóficamente, ya sea porque se adhieren a teorías materialistas. En un escalón más alto que éstos se encuentran aquellos que creen en el *karma* y en la reencarnación, pero para quienes una larga permanencia en algún bienaventurado mundo celestial constituye la meta digna de sus esfuerzos y que, por eso mismo, esperan creer, en existencias terrenas siempre nuevas, mediante buenas obras, las condiciones requeridas para una existencia en el cielo. En oposición a los numerosos seres que encuentran su alegría en el devenir (como los llama Buda) se encuentran los pocos que aspiran a lo imperecedero y los escasos hombres que no sólo luchan por la salvación, sino que, incluso, la han alcanzado.

2. Naturaleza y posibilidad de la liberación

La liberación es, como lo demuestran sus numerosos nombres en sánscrito, «el liberarse» *(mukti, moksha, apavarga)* de las cadenas del mundo del cambio y, con ello, un estado de salvación absoluta *(nihshreyasa)*, el *summum bonum*. Que la liberación no es un simple deseo, sino una realidad que surge para los indios del hecho de que muchos sabios, que hicieron grandes progresos en su desarrollo espiritual, afirman que ellos poseen esa liberación y que cualquiera puede, en el curso de la meditación, con el adiestramiento sistemático del pensamiento, llegar a una determinada etapa que proporciona un gusto anticipado de aquello que se espera en la condición de la perfección.

Según las concepciones de casi todas las escuelas, la liberación es definitiva y no puede ser perdida. Los *ajîvikas* (pág. 129), los

sadâshiva-vâdins y los seguidores del *Âryasamâj* de Dayânand Sarasvatî creen, por el contrario, que la liberación es sólo de duración limitada[20]. Después de haber gozado durante varios millones de años, un alma debe regresar nuevamente al *sansâra*, pues, de otro modo, podría ocurrir que el mundo quedase vacío de seres vivos. Esta opinión no es compartida por todos los restantes sistemas. Éstos, más bien, consideran la liberación como algo que se encuentra de forma definitiva por encima de todo lo mundano y no ven en el hecho de que tantos liberados salgan del *sansâra* un argumento contra la duración eterna del proceso cósmico, ya que el número de seres vivos es infinito.

La pregunta acerca de si todos los seres alcanzarán alguna vez la liberación no es investigada por la mayoría de los pensadores; Buda, expresamente, rehusó contestarla. Muchos vishnuitas, como Madhva, Vallabha, Caitanya, enseñan, apoyándose en la *Gîtâ* (16-19) (pág. 158), que Dios ha predestinado para la liberación sólo a una parte de las almas, mientras que otras han sido condenadas por él a peregrinar eternamente en el *sansâra* o a caer en la «ciega oscuridad» (un infierno eterno). Sorprendentemente incluso algunos sistemas ateos sostienen una doctrina de la elección por la gracia, aunque no pueden explicar en qué reposa la diferente constitución de los seres. Los jainas dividen a las almas en *bhavyas* («capaces de liberación») y en *abhavyas* («no capaces de liberación») y los representantes de la «Doctrina de sólo la conciencia» creen que muchos seres vivos (es decir, corrientes de conciencia) tienen en sí mismos el germen para alcanzar la salvación como *shrâvakas* (hînayânistas), budas particulares o budas universales, mientras que otros son incapaces de pertenecer a alguna de estas tres «familias» *(gotra)* de personas que se esfuerzan por la salvación; estos *agotrakas* carecen de todos los requisitos para alcanzar el *nirvâna*[21].

Existen diversas opiniones acerca de los niveles de la existencia a partir de los cuales se puede alcanzar la liberación. Todos admiten que los seres humanos pueden conseguir la salvación, pero los jainas *digambaras* y los budistas del Pequeño Vehículo creen que tal cosa sólo les es posible a los varones. Muy difundida es la concepción de que únicamente en las llamadas *karma-bhûmis* (es decir, en las zonas de la tierra donde se debe trabajar) o en las «tierras del

[20] Los *sadâshiva-vâdins*, verosímilmente una secta shivaíta, son mencionados por Brahmadeva en su comentario del «Davvsangaha de Nemicandra», 14. Los pasajes del *Satyârthaprakâsh*, de Dayânanda, Agmer, Samvat, 1976, pág. 252, son tratados en *Madhvas Philosophie*, pág. 33.

[21] La Vallée Poussin, *Vijnaptimâtratâsiddhi*, págs. 103, 115 y 562.

medio» del mundo (es decir, la India) se puede realizar la liberación de las cadenas de la finitud, mientras que los habitantes de las míticas tierras utópicas, las llamadas *bhoga-bhûmis,* no están en condiciones para ello. De acuerdo con muchos únicamente algunas de las edades del mundo, que periódicamente se alternan, ofrecen las condiciones necesarias para el camino que conduce a la salvación; por eso, los jainas y muchos budistas del Hînayâna son de la opinión de que, poco después de la muerte de los fundadores de sus respectivas religiones, habrían aparecido los últimos santos liberados y que, por consiguiente, en la actualidad la perfección sólo puede ser alcanzada ya no en la tierra, sino en otros mundos.

Sólo incidentalmente[22] se atribuye a las plantas y a los animales la capacidad para ingresar en el camino de la salvación; por el contrario, ese camino está abierto para los dioses y demonios, por lo menos según la opinión de la mayoría de las escuelas. Según los jainas, los seres supraterrenos no pueden ejercer el autocontrol y, por eso, no pueden progresar hacia la liberación. También determinados pecados mortales imposibilitan para conseguir la salvación en la misma existencia en que fueron admitidos. Todos estos obstáculos para el proceso salvífico son, sin duda, de duración transitoria, pues incluso Devadatta, el primo de Buda, que cometió el horrendo crimen de provocar el cisma del Orden budista y que pensó en quitarle la vida a Buda, habría alcanzado finalmente la condición de Buda, después de una larga permanencia en el infierno y en otras formas de existencia.

La liberación es, según la concepción india, un hecho puramente individual. Las religiones indias no conocen una liberación colectiva de toda la humanidad o de todos los seres vivos, se diferencian profundamente en este aspecto de las doctrinas salvíficas occidentales, desde el Cristianismo hasta Schopenhauer y E. von Hartmann, los cuales sostienen que es posible una liberación cósmica final[23].

3. El camino escalonado hacia la salvación

Los seres son imperfectos física, intelectual y moralmente y están sometidos a la transitoriedad dolorosa por estar provistos de cuerpos y órganos; encarnación es la consecuencia necesaria de las acciones *(karma)* de sus existencias anteriores; el *karma* es provocado por el deseo *(kâma)* y las pasiones, a las que ellos se entrega-

[22] Ejemplos: Von Glasenapp, *Unterblichkeit und Erlösung,* pág. 52.

[23] Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung,* I, §, 68, Hübscher, pág. 449; E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* al final.

ron; el hecho de que los impulsos puedan ejercer su poder sobre ellos tienen su causa en la ignorancia *(avidyâ),* es decir, en el conocimiento defectuoso de la naturaleza del mundo y del supramundo. El *karma,* la pasión y la ceguera son, según todas las doctrinas salvíficas indias, las raíces de las que crece el árbol del *sansâra,* aunque en cada una se dan divergencias acerca del agrupamiento y subdivisión de estos tres factores malignos. La condición para la liberación la constituye, en todo caso, la eliminación de las causas que provocan una nueva encarnación.

En vista de que toda acción mala produce mal *karma,* y toda acción buena produce buen *karma,* el hombre que busca la salvación debe, ante todo, esforzarse por evitar todo el mal y para realizar todo el bien para adquirir así, en el curso de numerosas existencias, las cualidades morales que lo capacitan para recorrer el camino de la salvación. Pero, por muy alto que sean de valorar las buenas acciones como preparación para el proceso de liberación, ellas no pueden por sí solas provocarla, ya que también las buenas acciones deben encontrar su retribución mediante una reencarnación en un mundo celestial transitorio. Según la doctrina del *karma* rigurosamente aplicada, el proceso de la producción del *karma* no podría terminar ya que todo ser vivo en el estado de vigilia incesantemente está activo de una manera u otra con el cuerpo, la palabra o el pensamiento. Se encontró una salida para esta dificultad o bien no atribuyéndose efectos kármicos a toda acción o bien admitiéndose factores más poderosos que el *karma,* que podían arrebatarle a este último su fuerza. Ningún *karma* es provocado por aquellas acciones que carecen de significado moral (como andar, comer, etc.), que han sido realizadas sin pasión o que han sido llevadas a cabo por personas ya liberadas. Muchos atribuyen un efecto paralizador o destructor del *karma* a determinados actos como la confesión, la meditación, las prácticas ascéticas, incluso a ciertas acciones del culto y al baño en el Ganges, etc.

El morirse en Benares, según una creencia muy difundida, tendría como efecto la liberación, ya que la fuerza benéfica de la santa ciudad destruye todo *karma.* En los *tantras* hindúes y budistas se afirma respecto a muchas ceremonias y fórmulas sagradas que ellas pueden conceder la liberación. Frente a esto, la mayoría de los filósofos propiamente dichos sostiene el punto de vista de que ninguna actividad, de cualquier naturaleza que sea, puede ser la causa de la liberación. Las obras sólo tienen un efecto mediatamente favorecedor en cuanto ayudan a preparar el camino hacia la salvación, pero no pueden de por sí provocarla.

Las pasiones, ya sea que se manifiesten en el deseo por la posesión de algo o en el odio contra algo, producen una reencarnación,

no sólo porque son los motivos que impulsan hacia un acto malo, sino también porque ellas determinan la intensidad y duración del efecto del *karma*. El sometimiento y la destrucción de las pasiones es, por eso, una preparación para el surgimiento de un estado de ánimo sereno, que es lo único que ofrece el terreno adecuado para el crecimiento de la idea de liberación. Se recomienda como medio auxiliar práctico, para conseguir el completo dominio de los impulsos, una conducta ascética; mientras que muchas escuelas, por ejemplo, los jainas, atribuyen a las automortificaciones un gran valor, a otras, como aquéllas del Budismo antiguo, les basta aislar de las tentaciones mundanales en un claustro al que se dedica a su salvación y educarlo para el renunciamiento mediante la compañía de otras personas que se esfuerzan por lo mismo. Frente a esto otras escuelas afirman que la superación de los deseos puede producirse, incluso sin un cambio radical de las formas de vida, en la vida de hogar y en el ejercicio de una profesión mediante una liberación meramente espiritual. Mientras que la mayor parte de los sistemas ven en las pasiones realidades que deben ser eliminadas para dejar libre el camino hacia la liberación, muchos tántricos hinduistas consideran a esas pasiones como las formas imperfectas, no evolucionadas y limitadas de las grandes fuerzas universales que sirven de base incluso al proceso salvífico. Al ser liberadas de sus limitaciones y llevadas a su pleno desarrollo, ellas producen la liberación; el amor al propio yo ampliado y convertido en un amor a todos los seres hace del egoísta un superador del mundo.

La ignorancia es el desconocimiento congénito de las verdades salvíficas, es la causa de que el hombre no tenga conciencia de su verdadera naturaleza y de su posición real dentro de la estructura cósmica y persiga, por eso, fantasmas perecederos en lugar de dirigir su pensamiento hacia lo imperecedero. La ignorancia es diversamente definida de acuerdo con las doctrinas de cada sistema. Para los dualistas radica en no diferenciar entre espíritu y materia; para los budistas, en la creencia errónea en un Sí-mismo permanente; para los teístas, en la carencia del conocimiento de Dios; para los *advaitinos,* en no realizar la unidad de todo.

La liberación de la ignorancia, de las pasiones y del *karma* se realiza en etapas, que sólo son aludidas por la mayoría de los sistemas, mientras que son expuestas por otros en gran detalle. Al final del camino salvífico se encuentra una experiencia mística que o bien se produce en el hombre como lógico resultado de su esfuerzo, o bien es provocada por una fuerza supraterrena, por la gracia de Dios.

Las grandes doctrinas salvíficas indias se dividen en dos grandes grupos: uno admite que el hombre puede liberarse por su pro-

pia fuerza, mientras que el otro cree que únicamente Dios puede sacarlo del *sansâra* con un acto de su compasión.

El Jainismo, el Budismo, muchas escuelas del *Vedânta,* así como los restantes *Darshanas* clásicos enseñan una autoliberación. Cuando el que persigue la salvación ha madurado para ello en el curso gradual de su desarrollo espiritual, entonces el conocimiento teorético de la verdad encuentra su coronación mediante una visión directa e inmediata. La realización directa *(aparokshânubhûti)* del conocimiento supremo elimina todos los obstáculos que se habían opuesto hasta este momento a la liberación y descarta toda posibilidad de una nueva reencarnación.

Algunas escuelas del *Vedânta* y del Yoga, los vishnuitas, shivaítas y los devotos del buda Amitâbha sostienen, por el contrario, que el hombre, a causa de su impotencia, no está en condiciones de liberarse por sí mismo. Sólo el todopoderoso Señor de los mundos o el misericordioso «Buda del infinito esplendor» pueden salvarlo del mar de las agitaciones del mundo y llevarlo a la Isla de los Bienaventurados. Si el esfuerzo aislado de aquel que busca la salvación no conduce a la meta, entonces todos los medios salvíficos sólo pueden tener una importancia subordinada, y el verdadero camino hacia la salvación radica única y exclusivamente en servir a Dios con piadosa devoción para que, llenándose de compasión, conceda por decisión propia la salvación. Entre los que se adhieren al *bhaktimârga* («camino del amor a Dios») existen diferencias acerca de si el hombre puede colaborar en su propia liberación creando en sí mismo, con buenas obras, superación de los deseos y obtención del conocimiento, la adecuada disposición para recibir la gracia divina *(prasâda)* o si debe confiar todo a la voluntad divina y mantenerse en un sereno estado de abandono *(prapatti).*

Mientras que muchos filósofos enseñan una autoliberación y otros únicamente una liberación por la gracia divina, muchos vedântistas y miembros de sectas aceptan ambos caminos, pero consideran, cada cual según su propia posición, que uno de ambos es superior y que, frente a él, el otro tiene sólo un valor inferior o preparatorio.

4. La condición del liberado

Una vez que se consiguió la liberación por el surgimiento de la luz del conocimiento perfecto o por la visión de Dios por obra de la gracia divina, entonces se sueltan las cadenas, que ataban al santo al mundo. Algunos maestros como Bhâskara, Yâdava y Nimbarka son del parecer que tal cosa es únicamente posible cuando el libe-

rado dejó su cuerpo; por eso, sostiene el punto de vista de que la liberación coincide con la muerte. Por el contrario, la mayoría de los otros pensadores creen que una liberación tiene ya lugar en vida. Parten de la consideración de que el logro de la salvación inhibe el nacimiento de nuevo *karma*, pero que el *karma*, que ya empezó a actuar, no puede ser detenido en su curso. Así, el *arhat* que obtuvo el «*nirvâna* con aditamentos» (es decir, con los factores de existencia que constituyen la individualidad), el santo jaina que posee la omnisciencia con mantenimiento de la actividad de su cuerpo *(sayogikevalin)*, el «liberado en vida» *(jîvan-mukta)* de la mayor parte de los sistemas hindúes, pueden vagar en el mundo todavía muchos años hasta obtener, después del agotamiento de su *karma*, la «liberación incorpórea» *(videnha-mukti)*. La mayoría de los sistemas describen al superador terrestre del mundo como un sabio carente de deseos, autocontrolado, para quien todas las normas de la moral, de la casta, del culto, ya no poseen fuerza obligatoria, pero que, en razón de la pureza de su mente, sólo puede actuar éticamente. Los defensores de la piedad *bhakti* crearon, además, a otro tipo de persona devota: el del hombre poseído por Dios, que, debido al profundo sentimiento que tiene de poseer la gracia divina, ríe, canta y baila y se comporta como un loco. Naturalmente se le atribuye al liberado la posesión de las más variadas facultades maravillosas. La más extraordinaria de éstas es aquella que, según Vacaspatimishra[24], poseerían muchos *yoguins:* ellos pueden crear una especie de robots con cuerpos ilusorios y trasladar a aquéllos su *karma*, de modo que éste actúa en aquéllos, ya no en ellos mismos.

Cuando todo el *karma* ha desaparecido, entonces el santo muere y penetra, según la doctrina de la mayoría de los sistemas, directamente en la liberación después del aniquilamiento de su cuerpo. El *Vedânta* más antiguo enseña, por el contrario, que el alma del santo sale del cuerpo por la vena de *Brahmâ* y en el «Camino de los dioses» pasa por una serie de regiones de luz, hasta que llega al mundo de Brahmâ *(Chândogya*, 5, 10, *supra* pág. 143). De acuerdo con la concepción posterior, las almas que siguen este camino no están completamente liberadas, sino que necesitan todavía una instrucción por parte del transitorio dios Brahmâ, que reina en el mundo de Brahmâ. Cuando han recibido esta enseñanza hasta el fin de una edad cósmica, entonces penetran en la liberación conjuntamente con Brahmâ, cuando se produce la destrucción del mundo. Aquí se admite así una «liberación gradual» *(krama-mukti)* para la mayoría,

---

[24] *Nyâyavârttika tâtparya-tîkâ* (Vizianagram Sanskrit Series), pág. 6, según H. Jacobi, XXII, *SPAW*, 1930, pág. 332.

y una «liberación inmediata» *(sadyo-mukti)* para unos pocos elegidos que poseen el supremo conocimiento. La concepción del *Mahâyâna* ofrece un paralelo budista en cuanto expresa que los hombres que no poseen aún el conocimiento perfecto renacen en el paraíso de Buda, como el de Amitâbha, mencionado en la página 364 y ahí, bajo la impresión de su prédica, maduran para poder alcanzar el *nirvâna*.

Las ideas respecto al estado de aquel que escapó del *sansâra* en forma definitiva son muy diversas según se admita que los liberados conservan su existencia individual en una forma purificada o que pierden su naturaleza de individuos. En lo que sigue trataremos de presentar las teorías más importantes en la forma de una progresión[25].

1. Según algunos textos *(Chândogya* 8, 2) el liberado lleva una vida de absoluta libertad. Puede vagar por todo el mundo y procurarse con sólo desearlo parientes, amigos, perfumes, alimentos, música, etc. Este ideal del santo independiente y dueño de poderes mágicos, que está libre del sufrimiento y de la necesidad, aparece nuevamente también en el Budismo tardío del Vehículo de diamante cuando en él se afirma lo mismo de los *siddhas* (perfectos). Esta concepción es llevada a un nivel más elevado en el Mahâyâna, según el cual aquellos que ingresaron en el *nirvâna* «dinámico» *(apratishthita),* carentes de pasión y eternamente libres del dolor y del *karma,* desarrollan, sin estar encadenados al espacio, una actividad bienhechora por el bien de los seres vivos. También Shankara conoce a este tipo de liberado; en su comentario a *Brahma-sûtra* 3, 3, 32, habla de los sabios que, como seres individuales no encadenados kármicamente, tienen en el mundo una determinada misión que llenar.
2. Las teologías de las sectas, así como algunos sistemas del Vedânta, colocan al liberado en un mundo celestial que, a diferencia de los cielos de Indra, Brahmâ, etc., es imperecedero. Éste es descrito, generalmente, como un paraíso con magníficos palacios y jardines en el cual los bienaventurados gozan en variados juegos, así como en la realización de actos rituales. Muchos les atribuyen a los liberados también el goce de alegrías sensoriales (incluso las relaciones sexuales con esposas celestiales) y la posesión de cuerpos «espirituales» o hechos de sattva puro; otros, por el contrario, creen

[25] V. Glasenapp, *Unsterblichkeit und Erlösung,* págs. 68 y sigs.

que los bienaventurados son espíritus puros que sólo pueden participar de placeres espirituales. En todo caso, la felicidad indescriptible de los liberados consiste en que están indisolublemente unidos a Dios, en cuanto que no sólo moran cerca de él, sino que también, temporalmente, penetran en el cuerpo de Dios, de modo que ven con sus ojos, caminan con sus pies, etc. A pesar de esta unión intensiva con Dios, el alma permanece siempre diferente a él, pues la bienaventuranza consiste en que el liberado ama a Dios y es amado por él, y una relación amorosa tiene como requisito indispensable la existencia de una dualidad.

3. En contraposición a las teorías tratadas hasta aquí, que atribuyen a los liberados una actividad efectiva y una influencia sobre otros espíritus, otras consideran que el estado de la salvación consiste en que el alma liberada, sustraída para siempre a toda acción, permanece en un aislamiento solitario, en un alma eterna e imperturbable. Asimismo, según los jainas, los *siddhas* moran sumidos en profunda concentración en la cúspide del mundo; para el *Sânkhya* clásico y el Yoga, que en este aspecto lo sigue, la mónada espiritual liberada es una luz pura de conciencia, que ya no ilumina nada; para el *Nyâya-Vaisheshika,* apenas el alma perdió su unión con la sustancia pensante *(manas),* ya es incapaz de conocer, de sentir, de querer y de actuar y es, por eso mismo, inconsciente «como una piedra».
4. Mientras que la mayor parte de los sistemas que admiten la existencia de almas individuales reivindican para éstas un ser imperecedero e individual, muchos vedântistas piensan que la liberación definitiva de los límites de una finitud dolorosa sólo puede consistir en que el alma individual se diluya en el alma universal. La salvación radica en que el alma, al penetrar en el Señor personal de los mundos o en lo Absoluto impersonal, pierde su individualidad y participa en la bienaventuranza del *ens realissimum.* Éste es también el ideal de Shankara y de sus discípulos, aunque aquí no se puede decir que el *jîvâtman* se absorbe en el *paramâtman,* ya que toda la multiplicidad es sólo apariencia y cada Âtman individual, en verdad, siempre ha sido el Âtman del mundo, único y eterno.
5. El Budismo antiguo caracterizaba al *nirvâna* como un estado en el cual lo corpóreo, las sensaciones, la diferenciación (es decir, la percepción y la representación), las fuerzas que dan origen al *karma* y la conciencia son arrancadas de raíz y son incapacitadas para siempre para resurgir. Es así lo total-

mente opuesto a todo lo que hace la existencia individual en el *sansâra* y, en relación a este último, una nada, ya que puede ser definido únicamente por negaciones. Mientras que el *Hînayâna* se contenta con lo anterior, el *Mahâyâna* se transforma en una doctrina de la unidad de todo, que ve en el *nirvâna* lo imperecedero, sobre, al igual que una fantasmagoría en el espacio vacío, se manifiesta en el mundo de la apariencia, transitorio, condicionado y, por eso, irreal en el más alto sentido. También aquí el *nirvâna* es una nada relativa que sólo puede ser dada a comprender negando todos los predicados de la realidad empírica. En la evolución ulterior de la doctrina el *nirvâna* fue tomando formas cada vez más concretas, de modo tal que se acerca a las concepciones teopanteístas y pan-en-teístas del *vedânta*.

Las diversas ideas acerca de la naturaleza de la liberación fueron reunidas en muchas construcciones doctrinarias sosteniéndose que se dan diferentes clases de estados de salvación, los cuales son hechos realidad por personas de diversa constitución espiritual o madurez. Esto vale, sobre todo, para la Doctrina budista de sólo la conciencia (pág. 290), para Vallabha (pág. 229) y, especialmente, para Shankara (pág. 169), quien incorporó en su sistema gradualista las más diversas teorías.

Consideradas en su conjunto las concepciones de los indios acerca del estado del liberado, son extraordinariamente variadas y opuestas entre sí. Para unos es una existencia terrena purificada, una vida individual, sin fin, sin dolor y sin malos impulsos; para otros, una existencia espiritual, que saca todo de sí misma; para unos, un bienaventurado confundirse con lo divino; para otros, la eterna quietud en la cual no queda ni el más pequeño resto de lo que constituye una personalidad. Se nos presentan así en parte las mismas concepciones que en las representaciones de los pensadores europeos acerca del más allá; al lado de la creencia en un reino de espíritus puros, que interviene en nuestro mundo, en un paraíso sensual o en una Jerusalén supersensible, celestial, se da también el ideal de la identificación mística con el Dios universal y el deseo por una paz eterna, por un sueño bienaventurado del cual ya no se despierta. Pero algo común a todas estas concepciones indias acerca de la liberación es la idea de que la salvación, que ellas esperan, sólo puede ser alcanzada mediante el renunciamiento al mundo y la superación de él, pues el indio no cree que una breve vida terrena llena de pasiones puede tener como consecuencia una vida eterna de felicidad, como tampoco cree que, mediante el trabajo de hombre o por la gracia divina, se realizará en este mundo devorado por el

odio, la codicia y la ceguera, en un futuro lejano, en el «fin de las cosas», un cambio tan maravilloso que elimine todos los sufrimientos, destruya todo lo malo y haga que todos participen en una felicidad que nunca han de perder, pues su profunda visión filosófica desde mucho tiempo atrás ha liberado al indio de la ilusión de que la verdadera felicidad puede ser aportada a la humanidad desde afuera y lo ha convencido de que sólo puede ser conquistada por cada uno mediante la interiorización espiritual.

CONSIDERACIÓN FINAL

FILOSOFÍA INDIA Y OCCIDENTAL

This page intentionally left blank

1. ¿Influencia recíproca?

Desde la época de Alejandro el Grande se ha afirmado siempre nuevamente que la filosofía de los indios tiene mucho de común con aquélla de Occidente. Ya a Onesicrito no se le escapó que Pitágoras, Sócrates y Diógenes concordaban en múltiples puntos de sus enseñanzas con los indios. En época más reciente se ha hecho resaltar con frecuencia la existencia en el oeste y en el este de doctrinas similares. Así Bailly comparó la concepción de Malebranche de que nosotros vemos todo en Dios con la doctrina del *Vedânta* relativa a la unidad de todo[1]. Y Sonnerat compara en su descripción de viaje los «conceptos de los indios acerca de la creación» con aquéllos de los filósofos griegos desde Hesíodo y Tales hasta los estoicos y epicúreos, hasta Gassendi, Descartes y Spinoza[2]. L. Büchner[3] y W. Ostwald[4] hacen resaltar el parentesco de los resultados de la moderna filosofía de la naturaleza con la doctrina del *Vaisheshika*. Eduard von Hartmann encuentra que lo inconsciente está caracterizado en la obra del Vedânta *Pancada-shaprakarana* en la forma más aguda y precisa que en cualquiera de los pensadores europeos más recientes[5]. Finalmente la doctrina de Ernst Mach puede ser considerada como una contraparte de la negación budista de un yo permanente. En todos estos casos y en numerosos otros se hacen presentes con-

---

[1] Bailly, *Lettre sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie*, Londres y París, 1777, pág. 209.

[2] Sonnerat, *Reisen nach Ostindien und China*, I, Zúrich, 1783, pág. 236.

[3] L. Büchner, *Kraft und Stoff*, 8.ª ed., pág. 213.

[4] R. Stübe en *Annalen der Naturphilosophie*, VIII, 1909, pág. 494.

[5] E. V. Hartmann, «Philosophie des Unbewussten», I, Leipzig, 1911, 11.ª ed., página 28; Graul, *Tamulische Bibliothel*, I, núm. 141, pág. 78.

vergencias que, de ningún modo, deben ser explicadas como dependencias, ya que los filósofos indios y occidentales nada sabían los unos de los otros cuando establecieron sus doctrinas. Pero, al respecto, no se puede insistir de modo suficientemente fuerte sobre la siguiente circunstancia: todas estas doctrinas concuerdan entre *sí únicamente en puntos aislados;* desde otros numerosos puntos de vista se apartan considerablemente las unas de las otras. Nunca los sistemas de ideas se corresponden entre sí en forma perfecta, sino que son como mosaicos, en los cuales sólo muchas piedras se asemejan entre sí. Éste es un hecho que nunca es tenido suficientemente presente por aquellos que establecen analogías, porque su mirada está dirigida unilateral y exclusivamente a uno u otro punto y, por eso, tienen la impresión de que un sistema debe ser equiparado con el otro. Lo anterior vale, naturalmente, para las doctrinas que serán tratadas a continuación, respecto de las cuales se ha señalado o conjeturado que dependen de doctrinas indias.

Artur Schopenhauer reconocía que lo mejor de su propio desarrollo se debía, después de la impresión del mundo concreto, a las obras de Kant y de Platón, así como a los libros sagrados de los hindúes. Efectivamente, él concuerda en puntos decisivos con el *Vedânta* idealista y con el Budismo; así, en la consideración ahistórica del proceso cósmico, en el convencimiento de la carencia de sentido y del carácter doloroso de la existencia, en la aceptación de la reencarnación bajo formas siempre renovadas, en la alta apreciación del ascetismo y en la esperanza de que existe una liberación. Con el *Vedânta* de Shankara él tiene en común la concepción ilusionista básica y la doctrina de la unidad de todo; con el Budismo, el ateísmo y la negación de almas inmateriales, inalterables en su sustancia. Con todo, no se le puede calificar ni de vedântista ni de budista, ya que su doctrina fundamental de la voluntad como lo real en sí no puede ser relacionada ni con la doctrina del *Vedânta* acerca de Brahmâ eternamente calmo, eternamente feliz y eternamente liberado como único núcleo real de todo, ni con la teoría budista de factores de existencia *(dharma)* que surgen en dependencia funcional los unos de los otros y desaparecen de nuevo de acuerdo con determinadas leyes[6].

Pensamientos indios se manifiestan en los filósofos que salen de Schopenhauer. Eduard von Hartmann dice al respecto: «Si el monismo de Schopenhauer debe ser considerado como una restauracion romántica de la doctrina brahmánica del *Vedânta* y el ateísmo

[6] Más en detalle en H. v. Glasenapp en *Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens*, Kaliningrado Pr., 1930, págs. 17-26 y «Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder», *28 Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Heidelberg, 1941, págs. 151-195.

de Mainländer muestra una aproximación al nihilismo budista (no por cierto en su ilusionismo teórico-cognoscitivo), el renacimiento de la doctrina del *Sânkhya* fue también de igual manera históricamente suscitado, completando la renovación romántica del Indianismo.» Tal renacimiento se halla, según Hartmann, en el «materialismo suprasensible o individualismo trascendental» de L. v. Hellenbach y Karl du Prel, «el cual busca el objeto de la relación religiosa no en un Absoluto, sino en el propio sujeto trascendental, es decir, en el propio cuerpo trascendental»[7]. Es exacto que ciertas ideas indias influyeron en Mainländer y en los dos ocultistas mencionados, pero la identificación de sus doctrinas con determinados sistemas indios no puede ser mantenida, como tampoco puede serlo en el caso de Schopenhauer.

La doctrina de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), según la cual Dios es el ser sin más ni más y lo Absoluto que está por encima de toda oposición, al cual le están subordinados el espíritu y la naturaleza y en función del cual ambos se ordenan, esta doctrina se encuentra cerca de la concepción de muchos filósofos del *Vedânta*. El término creado por él de «pan-en-teísmo» («la doctrina de todo en Dios») es, en realidad, la designación más adecuada para una concepción que, como aquélla de la *Gîtâ*, reúne en sí teísmo y panteísmo, al expresar que el mundo está encerrado en Dios, pero que Dios, como persona, lo trasciende. Aunque Krause tenía por la sabiduría india un profundo respeto y hacía resaltar la importancia de una visión contemplativa del ser, con todo, se distanciaba de otros aspectos de los brahmanes. Por eso expresamente escribe: «Debo reconocer que, de ningún modo, yo le debo mi doctrina al absolutismo indio, del cual ella se diferencia fundamentalmente»[8].

Si es indiscutible, en relación con los filósofos modernos mencionados, que estaban familiarizados con las doctrinas indias, esto es pertinente en menor medida, pero, con todo, con cierta verosimilitud, tratándose de algunos pensadores del primer siglo después del inicio de nuestra era. Respecto a los viajes de indios a Roma, Atenas y Alejandría desde mucho tiempo atrás, se acepta que gnósticos como Basilides, neoplatónicos como Plotino y Porfirio y teólogos cristianos como Orígenes utilizaron pensamientos indios en la construcción de sus doctrinas. Se han señalado como ideas que pueden derivar de la India las siguientes[8a]: la teoría de la unidad de

---

[7] E. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, II, Leipzig, 1900, pág. 552.

[8] K. C. F. Krause, *Religionsphilosophie*, I, Gotinga, 1834, pág. 375.

[8a] I. J. Schmidt, *Über die Verwandschaft der Gnostich-Theosophischen Lehren mit den Religionssystemem des Orients, vorzuglich des Buddhismus*, Leipzig, 1825; Ferd.

todo, la teoría de las emanaciones, la idea acerca de múltiples mundos celestiales, la división del hombre en tres clases que corresponden a los tres *gunas* del *Sânkhya,* las enseñanzas sobre contemplación y éxtasis y los poderes sobrenaturales que, con ellos, se obtiene así como naturalmente las concepciones acerca del dolor universal, preexistencia, transmigración y liberación. También la utilización de la comparación del ciego y del cojo para señalar la relación del cuerpo y del alma puede remontarse a modelos indios y la afirmación de Plotino de que él no necesitaba ir donde los dioses, sino que los dioses debían venir a él. Se comprende de por sí que en todos estos casos no se puede establecer con completa seguridad que ha habido influencia india, puesto que muchas ideas similares ya eran propias de la filosofía griega y no tenían por qué ser tomadas del *Vedânta,* del *Sânkhya* o del Budismo.

También se han querido encontrar influencias indias en Aristóteles. Pero lo que se ha aducido hasta este momento en relación a este punto de ningún modo tiene fuerza probatoria. El libro de C. B. Schlüter *Aristoteles Metaphysik, eine Tochter der Sânkhya-Lehre des Kapila* (1874) es completamente fantástico. La tesis de Görres de que Alejandro envió a su maestro tratados indios y de que Aristóteles elaboró a base de ellos su sistema es tan infundada como su tentativa de demostrar la presencia en Aristóteles de *termini technici* indios[9]. También la afirmación de W. Jones de que «Calístenes habría encontrado entre los indios un sistema acabado de lógica y se lo habría remitido a su tío» no merece ningún crédito. Primeramente porque nada encuentra uno al respecto ni en los fragmentos de Calístenes ni en el *Dâbistân,* la obra persa a la cual se remite Jones[10], y, en segundo lugar, esta hipótesis tiene poca verosimilitud a su favor, si se «piensa cómo el curso de la cultura griega preparó y provocó el trabajo de Aristóteles», como ya observó Schopenhauer[11]. Finalmente las relaciones cronológicas se oponen a la opinión de Jones, ya que parece que el tratamiento sistemático de la lógica en el sistema indio *Nyâya* sólo tuvo lugar después del comienzo de nuestra era. Por consiguiente, si existe alguna conexión entre la lógica india y la griega, entonces únicamente la India puede ser considerada como la parte que recibió.

Chr. Baur, *Die christliche Gnosis,* Tubinga, 1825, págs. 54, 158 y sigs.; Chr. Lassen, *Indische Altertumskunde,* Leipzig, 1858, III, págs. 380-442; A. Weber, «Die Griechen in Indien», *SPAW,* 1980; Ch. Elliot, *Hinduism and Buddhism,* III, Londres, 1921, págs. 443 y sigs.; E. Bréhier, *La philosophie de Plotin,* París, 1928, págs. 107-133.

[9] F. Max Müller, *Six Systems of Indian Philosophy,* Londres, 1903, nueva ed., pág. 387.

[10] M. Winternitz, *Geschiche der Indischen Literatur,* pág. 478, nota 4.

[11] *Welt als Wille und Vorstellung,* I, § 9.

La atomística de Leucipo y Demócrito (floreció alrededor de 400 a.C.) derivaría según L. Mabilleau[12] de la atomística que Kanâda expuso en los aforismos *(sûtra)* del sistema *Vaisheshika*. Esto no es posible por cuanto estos *sûtras* deben ser colocados, a lo más lejos, en la época del inicio de nuestra era. Además, los átomos de *Kanâda* son muy diferentes de aquéllos de Demócrito. Los átomos griegos no poseen cualidades y tienen formas diferentes; aquellos indios tienen, desde el comienzo, determinadas cualidades, ya que se distinguen átomos de tierra, agua, fuego, luz; además, todos ellos tienen forma circular. Pero en la India la teoría atómica fue sostenida por otras escuelas; así, por los jainas, budistas y *âjîvikas*. La atomística de los jainas es, verosímilmente, mucho más antigua que la de los *vaishesikas*. Teóricamente se podría pensar que la atomística de los jainas influyó sobre los griegos, pero es esto difícil de admitir teniéndose en cuenta la diferencia de las doctrinas de Mahâvîra y de Demócrito. Hay que observar, ante todo, que, según Demócrito, también el alma se compone de átomos, que se extienden a través de todo el cuerpo, mientras que, según los jainas (y también según el *Vaisheshika)*, las almas son entidades especiales. Pero, por lo demás, no parece que exista una razón para pensar que una teoría atómica puede surgir autónomamente sólo en un determinado punto de la tierra, pues no se ve por qué varios pensadores no podrían llegar, partiendo de bases diferentes, a la idea de admitir unidades últimas, indivisibles como elementos constitutivos de la materia.

Una analogía más entre la filosofía de la naturaleza griega e india consiste en la aceptación de cuatro elementos (tierra, agua, fuego, aire). En la India se puede seguir la paulatina formación de esta teoría en las *Upanishads;* en Grecia, entre los presocráticos. Ya las *Upanishads* conocen también el éter del espacio *(âkâsha)* como quinto elemento, una concepción que en Grecia aparece por primera vez en el pitagórico Filolao, un contemporáneo de Sócrates. R. Garbe[13] ha tratado de demostrar que la notable designación del quinto elemento como ὀγχάς deriva de la palabra sánscrita *âkâsha,* pero esta explicación no ha sido aceptada. No es necesario admitir que la doctrina de los elementos fue tomada de la India; más bien, con respecto a este punto, diferentes líneas de desarrollo pueden haber dado origen a resultados similares.

De ningún filósofo griego se ha afirmado tan frecuentemente y tan pronto que fuera influido por la sabiduría india como de Pitágoras que floreció alrededor de 530 d.C. Después que Onesicrito lla-

[12] L. Mabilleau, *Histoire de la Philosophie atomistique,* París, 1895.
[13] R. Garbe, *WZKM,* núm. 13, págs. 303 y sigs.

mara la atención sobre la coincidencia entre su doctrina y la de los indios, Alejandro Polihistor (alrededor de 70 a.C.) afirmó por primera vez que Pitágoras aprendió todo de los brahmanes. La misma información la transmiten Apuleyo (150 d.C.) y Filóstrato (alrededor de 200 d.C.). Después de que se descubriera la vía marítima hacia el este. muchos investigadores afirmaron la dependencia de Pitágoras de las ideas indias; L. v. Schoeder dedicó un libro especialmente a este problema[14].

Se ha visto la base principal para esta afirmación en el hecho de que Pitágoras habría sido el primero en Grecia en enseñar la transmigración de las almas. Solamente que es muy dudoso si se corresponde con los hechos, ya que esta creencia es atribuida también a Ferecidas, el maestro de Pitágoras y, además, ya los órficos habrían enseñado la metempsicosis. El otro argumento, que se aduce en favor de la tesis de la toma en préstamo por parte de Pitágoras, se refiere a los trabajos matemáticos de Pitágoras[14a]. Los *Shulva-sûtras*, es decir, los textos védicos que dan las reglas para la medición del altar del sacrificio conocen ya el principio del cuadrado de la hipotenusa; se ha deducido de ahí que en la India ese principio ya era conocido alrededor de 800 a.C. Prescindiendo del hecho de que la datación de los textos indios está, la más de las veces, sujeta a discusión, no es necesario admitir que Pitágoras tuviese conocimiento, con ocasión de sus investigaciones matemáticas, del saber geométrico de los indios, que reposa por entero en la intuición; las experiencias prácticas, que condujeron al establecimiento del indicado principio, podían también haber sido hechas independientemente en Grecia. En nada les interesaba a los antiguos indios hacer una demostración científica de ese principio. Con todo, es decisivo para decidir acerca de la relación de la filosofía de Pitágoras con la de los indios, ante todo, el hecho de que las especulaciones sobre números de los pitagóricos con sus interpretaciones religiosas y éticas no tienen nada que les corresponda en la India. Bajo estas circunstancias no puede considerarse como probada la influencia de la metafísica india sobre el sabio de Samos.

Se puede establecer una multitud de analogías entre las doctrinas de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides, Empédocles y otros y los textos filosóficos más antiguos de los indios. Pero esto no demuestra una dependencia por parte de los griegos frente a los indios, pues se puede señalar todo tipo de concor-

---

[14] L. v. Schroeder, *Pythagoras und die Inder*, Leipzig, 1884.

[14a] A. Bürk, *ZDMG*, núm. 55, 1901, págs. 543 y sigs.; H. Vogt en *Bibliotheca mathematica*, 1906, págs. 6 y sigs.

dancias en la literatura filosófica de todos los pueblos y épocas, ya que la mente humana en todas partes produce ideas similares. Naturalmente tales paralelos de tornan mucho más notables cuando las condiciones culturales generales de las que surgieron son similares y el material transmitido está tan fragmentariamente constituido como en el caso de los presocráticos y de las *Upanishads*.

De acuerdo con lo dicho, es segura una influencia india tratándose de los filósofos occidentales del siglo XIX, verosímil tratándose de los gnósticos y neoplatónicos, y no puede ser demostrado tratándose de los filósofos griegos.

La posibilidad de que la filosofía griega haya influido sobre la india se da, como ya se observó *supra* página 299, en el caso del *Nyâya-Vaisheshika*, ya que parece que estos dos sistemas, estrechamente vinculados desde el comienzo y posteriormente confundidos en uno solo, surgieron únicamente después del comienzo de nuestra era. Y para esta época se ha demostrado, sin lugar a dudas, que hubo una influencia de Occidente sobre el arte indio y sobre la ciencia india. En vista de que en la India no se nos ha transmitido desde una época más antigua una lógica altamente desarrollada ni una doctrina de las categorías, se puede pensar que determinadas incitaciones griegas actuaron sobre pensadores indios. Pero no se podría tratar de una dependencia literaria ni de una aceptación servil de modelos griegos, sino que habría que admitir que el intercambio personal de ideas entre griegos e indios les dio a estos últimos el impulso necesario para nuevas creaciones. No se puede excluir que el desarrollo ulterior de la atomística india haya sido influida por ideas griegas.

Existen fuertes analogías entre la metafísica teísta del Vishnuismo y del Cristianismo. Es imposible, por razones meramente cronológicas, que las doctrinas de la *Bhagavadgîtâ* acerca de la *bhakti* (amor a Dios) y de la gracia liberadora del Señor hayan sido influidas por ideas cristianas, ya que la composición del poema didáctico indio se remonta, verosímilmente, al siglo III a.C. Los paralelismos que se encuentran en los sistemas teológicos posteriores, como la doctrina de la predestinación, de la elección por la gracia, de la eternidad de los castigos infernales, etc., se explican fácilmente como convergencias que se desarrollaron a partir de presupuestos idénticos. Ciertamente que no se puede dudar de que durante la Edad Media existiesen en la India comunidades cristianas, pero no se puede establecer una influencia por parte de ellas sobre la vida espiritual de los hindúes; esta influencia resulta inverosímil en vista de que parece que los pequeños conventículos cristianos llevaron una vida muy cerrada. Se comprende de por sí que algunas concepciones occidentales se introdujeran, desde el siglo XV, en las doctrinas de muchas sectas indias, si se piensa en las influencias que

surgieron entonces por parte del Islam y desde el siglo XIX por parte de la cultura europea. Pero estas influencias casi no afectaron a la filosofía propiamente dicha.

En conexión con la afirmación de que una serie de doctrinas griegas surgieron en dependencia de doctrinas indias, se discutió ya en la Antigüedad el problema de si la India o Grecia era la patria originaria de la filosofía. Ya entre los helenos existía al respecto diversidad de opinión. En su obra *Esclavos fugados* Luciano de Samosata[15] (alrededor de 120-180 d.C.) hace que la diosa de la filosofía le diga a Júpiter que ella se dirigió primeramente al pueblo más grande de la tierra, los indios, y que, con poco esfuerzo, los había convencido para que bajasen de sus elefantes y viviesen completamente de acuerdo con las prescripciones filosóficas, por lo cual esa nación goza de especial prestigio entre sus vecinos. La filosofía informa luego de que después fue, sucesivamente, adonde los etíopes, los egipcios, los caldeos, los magos, los escitas y, finalmente, adonde los tracios. Entre estos últimos Eumolpos y Orfeo habrían sido sus discípulos. Ella habría enviado a estos sabios en calidad de precursores a Grecia para organizar ahí los misterios. Ella los habría seguido después y habría sido recibida primeramente con frialdad. Con el transcurso del tiempo habría logrado reunir a un pequeño grupo de discípulos. Contrariamente a esto, Diógenes Learcio[16] (siglos II a III d.C.) escribe en el inicio de su obra *Vidas y opiniones de los filósofos célebres:* «Según afirman muchos, el desarrollo de la filosofía se inició entre los bárbaros. Así, los persas tenían sus magos; los babilónicos y asirios, sus caldeos; los indios, sus gimnosofistas; los celtas y galos, sus druidas... Pero se equivocan, y atribuyen falsamente a los bárbaros los logros de los griegos, pues fueron los griegos los que empezaron no sólo con la filosofía, sino con la educación del género humano.»

Las dos opiniones expresadas con anterioridad fueron tomadas nuevamente en diversas formas como fundamento de las hipótesis de dependencia desde que en el siglo XVIII se amplió el conocimiento de las doctrinas de la sabiduría del este. Niebuhr habría abogado[17] en favor del origen griego de la filosofía india, pero no ha encontrado en este punto ningún seguidor, ya que las relaciones cronológicas se oponen a esta teoría. Por el contrario, una serie de investigadores ha querido hacer derivar la filosofía de los helenos de aquélla de los in-

---

[15] Luciano de Samosata, *Obras completas,* trad. de C. M. Wieland, Leipzig, 1788, 3.ª parte, págs. 111 y sigs.

[16] Diógenes Laercio, alemán, por O. Apelt, Leipzig, 1921.

[17] Max Müller, *Six Systems,* pág. 387.

dios. Así, el abate Foucher[18] escribe: «Quien conoce sólo superficialmente la filosofía antigua no irá más allá de los griegos: se cree que Tales y Pitágoras fueron los primeros que les abrieron los ojos a los mortales y allanaron el camino que conduce a la sabiduría, pero no se piensa suficientemente que estos grandes hombres fueron, según el testimonio de Platón, niños que únicamente balbuceaban. Sin la esperanza de encontrar en su propia patria la luz que ellos necesitaban osaron emprender grandes viajes, para dejarse instruir por aquellos pueblos cuya ciencia era célebre en el mundo de entonces. Cuando Grecia era todavía completamente tosca, ya florecían las bellas artes en Oriente y Egipto. Los habitantes de estas tierras muy pronto estuvieron en condiciones de observar el cielo, de estudiar la naturaleza y de dedicarse a aquello que las ciencias ofrecen como más atrayente. Oriente fue así la cuna de la filosofía: se le debe conocer, si se quieren ver las opiniones de los hombres en sus orígenes; se debe empezar ahí para seguir el paulatino curso del espíritu del hombre ora hacia la verdad, ora hacia el error.»

Bajo el término de Oriente se entendía entonces a Egipto, el Cercano Oriente, Persia, India y China, sin tener muy clara conciencia de que las culturas de estas tierras eran de naturaleza muy diferente y de que todas las concepciones religiosas o filosóficas que surgieron en Oriente no tienen por ese simple hecho por qué remontarse a una antigüedad más remota que las que surgieron en Grecia. También se ha afirmado en época posterior que hubo una influencia de todo el Oriente sobre los presocráticos. Pero, de acuerdo con el conocimiento, que se desarrolló entre tanto acerca de las diferentes religiones asiáticas, se pensó que las doctrinas de diversos pueblos habrían inducido a diversos filósofos griegos a la creación de sus respectivos sistemas. Según Gladisch[19], los presocráticos representarían las cosmovisiones de cinco pueblos culturales orientales, a saber: Pitágoras, el chino; Parménides, el indio; Heráclito, el iraní; Empédocles, el egipcio y Anaxágoras, el israelí. Ya la simple idea de que los sabios griegos más antiguos habrían reproducido sistemáticamente los pensamientos de naciones de tan diferente constitución lleva en sí el sello de la inverosimilitud; en mayor grado, vale la anterior observación con respecto al desarrollo de esa tesis en sus detalles.

---

[18] *Hist. Abhandlung über die Religion der Perser von Herrn Abbe Foucher* (francés en las *Memoires de Litérature,* 1755 y sigs.), alemán por Joh. Fr. Kleucker en el primer vol., 2.ª parte del volumen anexo a Anquetil Duperron *Zend-Avesta,* Riga, 1781, págs. 3 y sigs.

[19] Aug. Gladisch, *Die Religion und Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung,* 1852.

Victor Coussin[20] veía únicamente en los indios a los creadores de la filosofía más antigua, pues afirma categóricamente: «El Oriente, es decir, para mí: la India.» Y precisa su punto de vista como sigue: «Oriente es la cuna de la civilización y de la filosofía; la historia se remonta hasta ahí y no más allá. Nosotros venimos de los romanos, los romanos de los griegos, los griegos han recibido del Oriente su lengua, sus artes, su religión, todos los elementos primitivos para su desarrollo ulterior. Pero ¿de dónde viene el Oriente?... La historia no dice nada al respecto. Así como en el razonamiento se debe llegar siempre a principios que ya no son explicables por principios anteriores, así también en la historia es necesario, de todos modos, que la crítica desemboque en razas primitivas y en un orden de cosas, sea cual sea, que ya no tenga sus raíces en un estado anterior y que sólo es explicable por la naturaleza humana, las leyes de su desarrollo y los designios de la Providencia. Oriente es así, para nosotros, el punto de partida de la filosofía.»*

Pero no se ve por qué la filosofía como tal tiene que haber tenido un primer origen común a todos los pueblos. Si se piensa que todo en la tierra podía ser descubierto o inventado sólo una vez se llega, como consecuencia, a una teoría como aquella según la cual el creador del mundo, Prajâpati, encontró el amor y se lo enseñó metódicamente a los hombres y a los animales. Si se considera cuántas veces el mismo descubrimiento técnico ha sido realizado por diversas personas que nada sabían las unas de las otras, entonces es decididamente más acertado, como piensa Max Muller: «Considerar la filosofía griega y a la india como productos del suelo intelectual de la India y Grecia y derivar de sus impresionantes similitudes el simple convencimiento de que existe en la filosofía una riqueza de verdad que forma la herencia común de toda la humanidad y puede ser descubierta por todas las naciones si la buscan con honestidad y perseverancia.»

2. Paralelos de la evolución histórica

Si la filosofía india en numerosas expresiones suyas revela sorprendentes coincidencias con la occidental, aunque sólo en pocos casos puede haberse producido la influencia de la una por la otra, entonces se plantea de inmediato la pregunta acerca de si estas coincidencias no serían algo más que casuales y si no se deberían

[20] V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, vol. I, dictado en 1829, París, nueva edición, 1841, pág. 156.

* En francés en el original. *(N. del T.).*

a ciertas leyes internas. Surge así el problema: ¿puede la filosofía de los indios, en lo que se refiere a su desarrollo histórico, ser colocada en paralelo a la occidental? Es claro que, dada la dificultad del tema, en razón de la forma incompleta como nos ha llegado el material y el pequeño número de trabajos en este campo, únicamente se puede esperar que en el futuro se produzcan resultados concluyentes que permitan contestar a esta pregunta. Con todo, yo pienso que nuestros actuales conocimientos nos ponen en condiciones de establecer y mostrar, en la historia del pensamiento indio, las líneas generales fundamentales. Se ve entonces que las etapas que atravesó el espíritu indio se corresponden en muchos con aquellas etapas que se muestran en la historia de la filosofía occidental, aunque, desde luego, no puede esperarse una coincidencia completa en todos los detalles. Voy a tratar de destacar los paralelos que se dan en la evolución histórica:

1. Las especulaciones más antiguas de los indios nos han sido transmitidas en los textos védicos. En ellos se expresa una cosmovisión que está profundamente arraigado en pensamiento mítico y que admite una *pluralidad de entidades,* que se influyen mutuamente, penetran unas en otras o se separan nuevamente unas de otras. Todavía no se hacen distinciones entre lo animado y lo inanimado, entre lo espiritual y lo material, entre lo abstracto y lo concreto, entre sustancias y cualidades. Más bien todo lo que actúa es considerado como algo concreto: el odio, el amor, la muerte o el sacrificio tienen una existencia sustancial exactamente con los cuerpos celestiales y los elementos, los hombres y los animales. Se concibe así lo inorgánico, incluso las obras de la mano del hombre, como seres personales que piensan y actúan y sobre las cuales se puede influir mediante palabras mágicas. También las relaciones espaciales y temporales valen como divinidades, como las direcciones del espacio y las estaciones del año. Esta forma arcaica del pensamiento domina también en Occidente los comienzos de la especulación. En las antiguas cosmogonías órficas aparecen la noche, el caos, el amor, como divinidades que procrean el mundo; los presocráticos todavía no distinguen conceptualmente entre materia y fuerza y «en Atenas existía todavía en el siglo IV a.C. una corte judicial en que se juzgaba a objetos inanimados, que hubiesen ocasionado la muerte a un hombre»[21].

El esfuerzo auténticamente filosófico por reducir a un número más restringido la ilimitada multitud de manifestaciones se revela

[21] Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* pág. 22.

ya en el *Rig-Veda* en la tendencia por considerar cada fuego encendido como una parte del dios fuego que vive en lejanías supraterrenas, pero se manifiesta cuando se enciende una llama o, también, en la tendencia de considerar a cada ojo terreno manifestación del dios sol que todo lo ilumina. Sin duda se tiene aquí una *etapa precursora de la doctrina platónica de las ideas,* tal como ha sido establecida, en las variadas formas, entre los más diversos pueblos primitivos[22].

2. La tendencia hacia la unificación se incrementó en medida cada vez mayor hasta convertirse en la búsqueda de un *último principio cósmico,* que está en la base de todo. En las *Upanishads,* las más antiguas de las cuales deben tal vez ser colocadas alrededor de 800 a.C., los pensadores tratan de determinar, bajo las más variadas formas, cuál es la causa primordial del mundo. Llegan a resultados similares en parte aquéllos de los filósofos griegos más antiguos[23]: cuando ellos conciben al agua o al aliento vital[24] como el ser primordial del cual todo lo que existe salió mediante un proceso de entoscamiento, esto corresponde a las teorías de Tales y Anaxímenes. Y cuando otros consideran que el espacio *(âkâsha)*[25] concebido como sustancia es el *ens realissimum,* único en todo, entonces están de acuerdo con Anaximandro para el cual lo *apeiron* es lo divino imperecedero. La doctrina de Brahmâ o del Âtman como la sustancia última de la que todo se desarrolla tiene como base una misma concepción que la doctrina de Heráclito acerca del dios primordial, que es día y noche, guerra y paz, plenitud y hambre. Por otro lado, la metafísica de Parménides acerca del ser único inmóvil, frente al cual la multiplicidad cambiante tiene sólo una realidad inferior, tiene sus paralelos en los sabios que atribuyen una verdadera realidad únicamente al inalterable Sí-mismo del todo y una realidad de rango inferior a todo lo pasajero.

3. Una analogía notable en la historia espiritual de la India y de Grecia la constituye la doctrina de la *metempsicosis,* la cual, ciertamente, no eliminó la antigua creencia en una sobrevivencia de la personalidad constituida por una sombra del difunto, pero la limitó. Si esta doctrina no obtuvo en Grecia como en la India una posición que dominó todo el pensamiento es, con todo, muy sorprendente que surgiera en ambas regiones casi simultáneamente en la India en-

---

[22] E. B. Tylor, *Die Anfänge der Kultur,* II, Leipzig, 1873, pág. 245.

[23] Cfr. Walter Ruben, «Indische und griechische Metaphysik», *ZII,* núm. 8, 1931, págs. 147-227.

[24] *Brihadâranyaka,* 5, 5, 1, así como 1, 5, 22 y sigs.; cfr. 1, 3, 18 y sigs.; 4, 1, 3.

[25] *Brihadâranyaka,* 5, 1; *Chândogya,* 1, 9, 1; 3, 12, 7.

tre 800 y 600 a.C., en la Grecia alrededor de 500 a.C., y bajo forma que prescinde de la aceptación de un alma individual espiritual y eterna. Según el texto de las más antiguas *Upanishads,* que trata de la reencarnación[26], el muerto, después de la muerte, se disuelve en sus partes componentes, pero las acciones realizadas por él reúnen a los elementos cósmicos para formar una nueva personalidad que representa, en cierto sentido, la herencia del muerto. Tal vez las doctrinas de Pitágoras y de Empédocles deban ser explicadas de igual manera, ya que la admisión de almas eternas se acomoda muy mal con las otras informaciones respecto a sus doctrinas. Pitágoras designa al alma como la armonía del cuerpo; tal vez él pensaba que los actos de esta vida crean el alma del futuro ser. Él creía ver en las partículas de luz solar flotando en el aire las almas que se encaminaban a una nueva existencia. También Empédocles no debe haber aceptado sustancias espirituales imperecederas, ya que esto habría contradicho su doctrina de los seis principios cósmicos. Verosímilmente, era de la opinión de que la unión de los elementos que se manifiesta en un ser vivo está regulada en tal forma por la ley moral que rige todo el mundo que el ser nuevamente nacido constituye la constitución éticamente condicionada del ser antiguo.

4. En la India, como en Grecia, la *diferenciación* entre lo *animado* y lo *inanimado,* lo *espiritual* y lo *no espiritual,* es ajena todavía a la más antigua filosofía; entre ambos sólo se da una diferencia gradual, no general, en cuanto lo espiritual, por ser invisible, es más fino que lo no espiritual. Sólo poco a poco se afirmó la concepción de que ambos representan principios cósmicos completamente diferentes. En la India esta concepción es sostenida con todo énfasis por los jainas, cuyo *tîrthankara* («fundador de iglesia»), probablemente histórico, Pârshva, habría vivido alrededor de 800 (posiblemente debe ser colocado aún después); en Grecia se considera que Anaxágoras (floreció alrededor de 450 a.C.) fue el primero que trazó una línea divisoria entre espíritu y materia.

5. La filosofía más antigua se ocupó en primera línea de cuestiones cosmogónicas; sólo paulatinamente los *problemas éticos* reclamaron en grado creciente el interés de los pensadores. Buda (murió en 480 a.C.) y Sócrates (murió en 399 a.C.) colocaron conscientemente la voluntad moral en el primer lugar de sus reflexiones y superaron con sus argumentos a los materialistas, escépticos y sofistas que amenazaban con obtener la primacía en una época de gran fermentación espiritual. Por mucho que sean diferentes la doc-

---

[26] *Brihadâranyaka,* 3, 2, 12, *supra* 60.

trina de Buda y la de Sócrates-Platón, ambos tienen derecho a lugares similares en sus respectivas patrias, ya que ambos significan por igual un cambio de dirección en la evolución y que ambos ejercieron una profunda influencia sobre la época que los siguió.

6. En la filosofía más antigua tanto de los indios como de los griegos es característico que no conocen ninguna división teórica de la realidad en sustancia, cualidad, acción, etc.; más bien, todo lo que desarrolla una actividad es concebido como sustancia. La cualidad que un hombre tiene, el acto que él realiza, la posición en que se encuentra —todo es concebido como real y en las enumeraciones de los principios del mundo figuran cosas tan heterogéneas como fuego, agua, luz, tierra, órgano de los sentidos, amor, odio, lo viril y lo femenino, el movimiento y el reposo. Significa por eso un gran paso hacia adelante cuando en Grecia y en la India, siguiendo el ejemplo de los gramáticos, los filósofos empezaron a clasificar los objetos de la experiencia en sustancias, cualidades y acciones (sustantivos, adjetivos y verbos). En Grecia fue *Aristóteles* (384-322 a.C.) el creador de la *doctrina de las categorías;* en la India se presenta en forma sistemática por primera vez en el *Vaisheshika* de Kanâda, una doctrina que probablemente fue perfeccionada en el siglo I a.C., o bien d.C. Como los griegos y los escolásticos de la Edad Media que dependían de ellos, el *Vaisehshika* representa un realismo conceptual y, en este sentido, ofrece una expresión paralela a la evolución occidental.

Ya Hegel llamó la atención sobre el parentesco del *Vaisheshika* y del *Nyâya* (el sistema emparentado con el *Vaisheshika,* que posteriormente se confundió con él formando un solo único) con las doctrinas de Aristóteles. De hecho este parentesco se manifiesta también en otros dos puntos importantes: el *Nyâya* fue el primero en la India que sometió a una investigación las operaciones del pensamiento lógico y que creó una teoría del raciocinio, y el *Vaisheshika,* decididamente, concedió valor a la observación científica de la naturaleza en la formación de su metafísica atomística.

Los impulsos dados por la filosofía aristotélica y por la filosofía del *Nyâya-Vaisheshika* actuaron fructíferamente en toda la época siguiente de manera muy variada. Como sucedió en Europa, así también en la India el *problema de los universales* ocupó a los espíritus: mientras el *Nyâya-Vaisheshika* enseñaba la realidad de lo general, independiente y anterior a los seres individuales, los budistas, por el contrario, sostenían la opinión de que los conceptos generales son sólo abstracciones con las cuales opera el pensamiento.

Es interesante cómo la *concepción realista* de lo existente, que sabemos que es una idea básica de la antigua filosofía, conserva su lugar también en los sistemas más avanzados. Para los *estoicos* sólo

los objetos de los sentidos existen realmente; los conceptos generales no existen, son sólo nombres. El espacio vacío, el tiempo y lo pensado poseen únicamente un ser relativo; un ser esencial y autónomo sólo le corresponde a lo corporal. Por eso, para los estoicos, no sólo las cosas sensorialmente perceptibles son cosas, sino también el alma y la divinidad. También las cualidades, que distingue entre sí a las cosas, los afectos, los impulsos, las representaciones, los juicios, son cuerpos, ya que son producidos por los aires *(pneumata)* que penetran en el alma. Igualmente lo bueno, la verdad, incluso las acciones son designados como cuerpos. «Así como Platón había dicho idealísticamente que el hombre es justo, musical, etc., por cuando participa en las ideas de la música, etc., así los estoicos decían materialísticamente: el hombre es virtuoso cuando la sustancia virtud está en él; musical, cuando la sustancia música está en él y, puesto que estas sustancias dan origen a manifestaciones de vida, ellas tenían que ser designadas no sólo como cuerpos, sino también como seres vivos. No menos sorprendente que las afirmaciones antes referidas reza para nosotros la frase de que el día y la noche, y también cada uno de los momentos del día y de la noche, el mes y el año, los días del mes y las estaciones del año, son cuerpos... De todos estos ejemplos resulta claro qué poco posible era para los estoicos concederle alguna realidad a lo incorporal»[27].

Un paralelismo de esta explicación, en cierto sentido científica, propia de la concepción arcaica, que atribuye a todo lo real una existencia concreta y sustancial, se nos presenta en la India cuando los jainas piensan que las pasiones son provocadas por materias que penetran en el alma, o cuando el *Sânkhya* deriva los estados de ánimo del hombre de los *gunas*, es decir, los constituyentes de la sustancia cósmica (materia primordial) no espiritual. El *Sânkhya* llega incluso a admitir que el placer, que nosotros experimentamos, por ejemplo, al usar ungüento de sándalo, se origina en un placer real y objetivo que reside en el sándalo.

La eliminación, por parte de los estoicos, del grupo de las sustancias, de muchas cosas que la época más antigua consideraba como tales, tiene su contraparte en la India, por ejemplo, en la posición adoptada por los *sautrântikas* que negaban una «realidad material» al espacio, al *nirvâna* y otros *dharmas* y los dejaban existir como denominaciones meramente convencionales.

Sería una tarea, que merecería reconocimiento, para un historiador de la filosofía europea, seguir paso a paso la paulatina liberación del pensamiento de la idea de que todo lo que existe es material. Realizando ese estudio, se llegaría a establecer que este

[27] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 3.ª ed., pág. 121.

proceso evolutivo se llevó a cabo muy lentamente, ya que el realismo conceptual medieval puede ser reconocido todavía en Hegel, en su concepción de que las nociones generales poseen una dignidad metafísica. Constantemente se encuentran paralelos de la filosofía india. «El sabio ateniense en la corte de Carlos el Grande da realidad a la muerte, pues ella debe recibir el premio de la vida»[28] —esto corresponde a la concepción budista de que la muerte es un *dharma*. Fredegisius (muerto en 834) enseñaba el carácter material de la oscuridad porque en la Santa Escritura se dice: «Egipto estaba cubierto por una oscuridad tan espesa que era posible asirla con las manos»[29]. De la misma manera la escuela de la *Mîmânsâ* de Kumârila y el *Sânkhya* trataron de probar que la *oscuridad* era una sustancia negra real, mientras que el *Nyâya-Vaisheshika* veía en ella sólo la negación de la luz.

7. Si el desarrollo del pensamiento en Occidente y en la India ofrece, en el primer milenio después del inicio de la era cristiana, muchos paralelismos, con todo, la historia exterior de la filosofía en ambos dominios se desarrolló de forma completamente diferente. En la tierra del Ganges la filosofía pudo desarrollarse y llegar a su más alto florecimiento en un progreso rectilíneo; por el contrario, en el oeste, experimentó un cambio total por el hecho de que el Cristianismo fue elevado al rango de religión del estado y las antiguas escuelas de filosofía fueron cerradas en el año 529 por Justiniano. Las corrientes de las migraciones de los pueblos provocaron un estancamiento general del pensamiento filosófico que duró siglos. En estas circunstancias es comprensible que Occidente pueda mostrar filósofos de rango sólo en los primeros y últimos siglos del primer milenio, mientras que, en la India, aparecieron pensadores brahmánicos o budistas de valía durante todo el tiempo, los cuales se ocuparon de problemas de la teoría del conocimiento y otros que no habían ingresado aún en el horizonte del oeste.

Aunque el desarrollo de la historia de la filosofía ha sido completamente diferente durante este período en la India y en toda Europa, con todo, se puede establecer justamente en el primer milenio una serie de convergencias que tienen su origen en el hecho de que la reflexión sobre el mundo y su valoración en el Occidente de entonces se habían aproximado a aquellas que se habían convertido en las predominantes desde la época de las *Upanishads* en la tierra del Ganges. La *indiferencia* frente a las vicisitudes del destino fo-

---

[28] M. de Wulff, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Tubinga, 1913, pág. 217.
[29] Ibíd.

mentada por los estoicos, la *sobriedad* alabada por los cínicos y el *ascetismo* cristiano, el alto aprecio de la *meditación* y la mística neoplatónica de la unidad de todo, ciertas teorías de los padres de la Iglesia y otras expresiones de la vida religiosa tienen sus contrapartes en manifestaciones que han jugado desde siempre un rol prominente en la mística india.

8. La filosofía más antigua en la India había enseñado un pan-en-teísmo, que hacía salir el mundo del Dios supremo o bien había negado (como el Budismo) la existencia de un creador y gobernante del mundo y había admitido que el cosmos obedece a una ley moral inmanente en él. A mediados del primer milenio se agrega a estas dos concepciones una tercera: un Dios personal diferente de la materia y de las almas tiene su trono por encima del mundo y lo gobierna de acuerdo con la causalidad retributiva de las acciones. Se trata de una especie de teísmo que tiene mucho de común con el cristianismo, pero se diferencia de éste en el hecho de que no hace surgir el mundo y los seres vivos de la nada por voluntad de Dios, sino que los hace existir desde la eternidad al igual que Él. La circunstancia de que la doctrina de un dios extramundano encontrase aceptación en sistemas que pensaban que podían abstenerse del concepto de dios, como el *Nyâya* y el *Vaisheshika,* muestra claramente que en la India se realizó una evolución que, al igual que aquélla de Occidente, está bajo el signo del teísmo. Este proceso se manifiesta también en el hecho de que una doctrina como el *Vedânta* de Shankara (alrededor de 800) que admite un Absoluto impersonal como *ens realissimum,* sostiene, con todo, que el mundo ilusorio está regido por un gobernante cósmico que, de acuerdo con la verdad suprema, no es tampoco real. Las tendencias teístas que se manifiestan cada vez con mayor fuerza contribuyeron indudablemente también a que el Budismo se extinguiera en la tierra del Ganges después de un florecimiento de 1.500 años, de modo que, a fines del primer milenio, sólo unas pocas escuelas continuaban sosteniendo la doctrina atea de la ley moral que rige el mundo (Jainismo, *Mîmânsâ, Sânkhya* clásico).

La necesidad de la época de un Dios supremo dio también un poderoso impulso a las sectas que veneraban a Vishnu o a Shiva eterno Señor de los mundos. Desde Râmâjuna (1100) los vishnuitas y los shivaítas trataron de utilizar para sus fines los textos unánimemente aceptados de la revelación védica y de la tradición sagrada y de demostrar con esos textos que el Dios venerado por ellos y ningún otro era el Dios eterno y verdadero, al cual todos los otros dioses están subordinados. Surgió así una *escolástica* sectaria que se esforzaba por encontrar en los escritos de la revelación las especiales concepciones de su propia fe y por probar con gran sutileza que esas

concepciones eran las únicas posibles y razonables. Esta metafísica teocéntrica, que creó hasta el siglo XVI grandes sistemas de sello pan-en-teísta y teísta, constituye un exacto paralelo de la filosofía del Medievo europeo que, por la misma época, se esforzaba por formular racionalmente determinados principios de fe y por fundamentarlos en las Sagradas Escrituras. Además de los tratados doctrinarios de los sistemas del período clásico (hasta 1000 d.C.), estos textos y comentarios del período posclásico constituyen la base filosófica del Hinduismo polifacético de la actualidad, del llamado *sanâtana dharma* («religión eterna»), así como las obras de la *philosophia perennis* le sirven al Catolicismo de bagaje espiritual.

9. En el siglo XV el sistema de la fe cristiana, que había mantenido bajo su dominio por tanto tiempo al hombre occidental, empezó a perder en una medida siempre creciente su poder sobre los espíritus. El Renacimiento y la Reforma, los descubrimientos y los inventos prepararon el terreno para nuevas formas de pensamiento filosófico, las cuales, conforme avanzaba el tiempo, se alejaban cada vez más del pensamiento cristiano. Esta llamada *filosofía moderna*, de la cual se considera que Descartes (muerto en 1650) es propiamente el padre, no tiene en la India nada que le corresponda. Sin duda muchos indios se han apartado del culto de las imágenes y del sacerdocio y se han liberado de las tradiciones consagradas —pero sólo en cuanto se convertían al Islam y se separaban con ello de la comunidad religiosa y cultural del Hinduismo. Esto ha tenido influencia sobre la filosofía, a lo sumo, en cuanto algunos hombres santos como Kabîr y Nânak se alzaron en sus poesías contra la alienación de la religión y reunieron a su alrededor a un reducido número de adeptos. Así como en la India no se produjo una Reforma, así tampoco se produjo una *Ilustración* que pueda ser colocada al lado de la Ilustración europea, pues los indios en esa época no realizaron investigaciones independientes, científicas o históricas, ni hicieron descubrimientos técnicos que podrían haberse convertido en el inicio de un revolucionario cambio en la imagen del mundo. Más bien, tomaron de sus conquistadores ingleses, en el curso del siglo XIX, los resultados de las ciencias naturales y de la técnica, completamente listos y acabados. Si esto tuvo como consecuencia que algunas personalidades diesen la espalda a las concepciones heredadas del pasado o que se esforzasen por conceder un lugar a las ideas de la Ilustración en movimientos reformistas, como el *Brâhma-samâj* o el *Ârya-samâj*[30], con todo, la gran mayoría de los hindúes no fue afectada en sus concepciones religiosas por la im-

[30] V. Glasenapp, *Relig. Reformbewegungen im heutigen Indien*, Leipzig, 1929.

portación espiritual de ideas venidas de Europa. Los hindúes filosóficos trataron, más bien, de armonizar las modernas teorías de las ciencias naturales con su propia herencia espiritual. Esto se facilita para ellos por el hecho de que la filosofía occidental moderna no puede dar a las grandes preguntas acerca del orden moral del mundo la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc., respuestas diferentes de las respuestas indias y por el hecho de que los mitos indios acerca de la creación del mundo, etc., nunca se convirtieron en principios de fe inconmovibles justamente porque las escrituras sagradas de los hindúes contienen cosmogónicas muy numerosas, diferentes y contradictorias entre sí.

10. Una diferencia profunda entre la India y Occidente radica en el hecho de que en la India, desde hace por lo menos un milenio, se trató de encontrar una solución a dos problemas filosóficos fundamentales que en Europa ocuparon por primera vez sólo a la filosofía moderna. El problema de la *realidad del mundo exterior,* que en Europa únicamente desde Descartes se convirtió en el problema capital de toda investigación, en la India se encuentra desde hace tiempo en el centro de toda discusión filosófica; en todo caso, ya los filósofos del Mahâyâna de los primeros siglos de nuestra era elaboraron un idealismo teórico-cognoscitivo, mientras que «ni los filósofos de la Antigüedad ni tampoco los escolásticos parecen haber llegado a tener una clara conciencia del problema primordial de la filosofía: «¿Qué es objetivo en nuestro conocimiento y qué en él es subjetivo?»[31]

El otro problema básico, cuya solución emprendieron los indios mucho antes que nosotros es el siguiente: desde que el hombre empezó a meditar sobre el sentido de la existencia, los diferentes pensadores han explicado la esencia del mundo de maneras completamente divergentes entre sí. Mientras que la mayoría de los metafísicos occidentales trataban de aclarar estas divergencias considerando que su propia concepción era la conclusión última de la verdad y que todas las otras concepciones estaban equivocadas, muchos indios, ya desde época védica, sostenían la opinión de que no puede existir una doctrina religiosa o filosófica válida para todas las épocas, y que únicamente una multiplicidad de concepciones, originadas en diferentes puntos de vista, podía proporcionar cada una parte de la suprema verdad, la cual, por lo demás, no puede ser conocida por la capacidad de captación que posee el ser humano. Se entiende que, dada esta generosidad de concepción, seis sistemas, cuyos principios fundamentales eran, en parte, fuertemente opuestos entre sí, podían ser

[31] Schopenhauer, *Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen.*

para los hindúes medios igualmente calificados para llegar a conocimientos trascendentales, y que filósofos importantes como Vâcaspatimishra (siglo X) no sólo interpretaron en sus escritos las doctrinas de estos sistemas clásicos, sino que también los desarrollaron. Esta posición «dinámica» frente al concepto de verdad les procuró a los filósofos indios desde muy pronto el conocimiento de que todas las tentativas de explicar el mundo sólo pueden tener un valor provisorio y simbólico.

Debido a que los más grandes representantes de la filosofía india llegaron al convencimiento de que todos nuestros conocimientos del mundo dependen de factores subjetivos, pudo esa filosofía alcanzar la más alta cumbre de una reflexión sensata de la realidad, a la cual siempre retornará toda investigación crítica de la verdad después de cada vuelo metafísico alto.

3. La significación de la filosofía india para Occidente

Cada una de las cuatro grandes culturas que dominan hoy día el mundo ha creado una filosofía de estilo propio. De las tres filosofías de Oriente la islámica es la más cercana a la nuestra pues ha surgido de las mismas raíces (imagen mágico-babilónica del mundo, profetismo judeo, dualismo y escatología del Irán, ciencia y metafísica griegas) y revela una serie de relaciones históricas con el Cristianismo en su conformación dogmática, ritualista y mística[32]. La filosofía de Asia oriental es la más alejada de la europea, no sólo porque su espíritu, lo mismo que su idioma y la escritura, en los cuales aquél se manifiesta, son completamente diferentes de los nuestros, sino también porque la forma y manera de filosofar son totalmente diversas: le faltan el desarrollo sistemático del pensamiento y la demostración abstracta y fría; brilla en frases y síntesis finamente cinceladas y en indicaciones intuitivas[33]. La filosofía de los indios ocupa una posición intermedia entre la islámica y la del Asia oriental. Completamente independiente de las fuerzas primordiales que condicionaron al pensamiento occidental e islámico y emparentada en muchos aspectos de su concepción del mundo y de las leyes de éste con la concepción china, sin embargo, la filosofía india posee un carácter plenamente científico; al igual que la filosofía europea, ha tratado de dar, en una multitud de sistemas, una expli-

---

[32] C. H. Becker, «Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte», *ZDMG*, núm. 76, págs. 18-35; *Islamstudien*, I, Leipzig, 1924, págs. 24-39.

[33] H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, Múnich, 1927, pág. 21.

cación metódica del mundo basada en teorías del conocimiento y en la lógica. En esta similitud esencial, que tiene sus raíces parcialmente, por lo menos, en un parentesco de sangre y de idioma, radica el alto significado que le corresponde a la filosofía india como el gran paralelo histórico de la filosofía occidental[34]. Ella ofrece al investigador de la historia del espíritu humano una fuente inagotable de conocimiento, ya que, al ocuparse uno de la filosofía india, constantemente se puede establecer qué concepciones análogas surgen de presupuestos similares independientemente las unas de las otras y, por otro lado, que las mismas concepciones y necesidades pueden conducir a resultados completamente diversos.

Frente a la gran variedad del pensamiento indio, los pensadores occidentales se sienten muy diversamente atraídos hacia sus manifestaciones. El científico de la naturaleza admira sus perspectivas cosmológicas; el ético, lo elevado de sus concepciones acerca de un orden cósmico moral; el teólogo, la intimidad de su amor a Dios; el místico, la embriaguez, fuerza de su visión de la unidad universal; el espíritu crítico, la abismal profundidad de la filosofía del «como si» del relativismo budista. Pero incluso aquel que no hace suya alguna de las grandes doctrinas salvíficas indias obtendrá gran provecho en el encuentro y análisis de ellas y rendirá tributo de gratitud a la incesante audacia de los sabios indios que osaron con perfecta serenidad cuestionar la existencia y considerar posible su abolición[35].

Desde sus comienzos hasta la actualidad la filosofía de los indios nunca se limitó a ser una explicación del mundo puramente teorética, sino que siempre se tradujo en una conformación práctica de la vida. Debido a que la mayoría de los representantes característicos de la filosofía india se internaron en el camino hacia su propia interioridad y a que dedicaron su principal interés a los misterios de su propia alma, muy pronto los indios lograron llegar, en el terreno de la psicología, a conocimientos que los occidentales han utilizado únicamente en época muy reciente en la forma del «psico-análisis» y del «entrenamiento autógeno», etc.[36]. Sí sería un grave error tomar todo esto como un espíritu no crítico por parte de los indios y «traducirlo *in globo* a nuestra mentalidad»[37], sin embargo, no se

---

[34] E. Frauwallner, «Die Bedeutung der ind. Phil.», en *Der Orient in deutscher Forschung*, H. H. Schaeder (ed.), Leipzig, 1944, págs. 158-169.

[35] Cfr. también H. v. Glasenapp, «Was können wir von der Philosophie der Inder lernen?», *Ztschr. f. philos.*, Forschung, I, 1947, págs. 118-122.

[36] J. W. Hauer, «Der Yoga im Lichte der Psychotherapie», *Ber. V Kongress für Psychotherapie*, Leipzig, 1930, und Hauer, *Der Yoga als Heilweg*.

[37] Cfr. la advertencia de C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zúrich, 1945, 4.ª ed., pág. 54.

puede dudar, que el occidental, en este aspecto, tiene mucho que aprender de los indios. Ante todo, el mundo espiritual indio y de Asia oriental puede proporcionar a aquellos que lo estudien un bien que sólo pocos pensadores de la actualidad pueden ofrecer a Europa conmovida por una constante agitación y escalofríos —aquella calma serenidad que está por encima del mundo, que se refleja en el rostro del gran iluminador y vencedor del mundo.

Un filósofo alemán moderno[38] ha recalcado esto en forma pertinente, cuando, en una reflexión sobre el espíritu europeo y su relación con el espíritu oriental, escribe:

> Los mundos espirituales de China y de la India se han convertido en insustituibles para nosotros, pero no sólo como contraste de nosotros mismos. Aquel que captó un hálito de esos mundos ya no puede olvidarlos y no puede reemplazarlos por algo que nosotros poseemos en Occidente. Pero, cada vez que retornamos de la ocupación con las obras asiáticas a la Biblia y a nuestros textos clásicos, tenemos el sentimiento de lo nativo, no sólo de los recuerdos singulares de nuestro propio origen, no sólo de la riqueza inigualada, sino de la libertad del espíritu en su progresiva experiencia y en su dialéctica plena. Al permanecer por largo tiempo en Asia nos sentimos cansados a causa de las numerosas repeticiones, la ausencia de un desarrollo más amplio en la realización del mundo, de la carencia de movimientos espirituales en incesante transformación —a menos que hayamos cesado de ser occidentales. Pero nosotros descubrimos ahí la gran y definitiva superación, una verdad más lejos de la cual no se puede ir y la fuente de una serenidad profunda, que nunca un occidental hubiese conquistado.

[38] Karl Jaspers, *Vom europäischen Geist,* Múnich, 1947, pág. 9.

APÉNDICES

This page intentionally left blank

Cuadro comparativo de la historia de la filosofía occidental y de la filosofía india

El siguiente panorama sincrónico no pretende solamente poner ante la vista del lector algunos datos importantes tomados del curso del desarrollo del pensamiento occidental e indio, sino mostrar, también, cuán diferentemente ubicados están, en Occidente y en la India, los períodos de la productividad filosófica y de la improductividad dentro del curso general de la historia del espíritu. Al respecto hay que recalcar expresamente que la ordenación cronológica de muchos filósofos y obras indias no está establecida con seguridad, de modo que la investigación futura seguramente encontrará mucho que cambiar en este cuadro cronológico. Algunas fechas importantes para la historia política de la India y su contacto con el mundo (europeo e islámico) han sido agregadas en cursiva.

	(1500) Himnos del *Rig-Veda*
	(1000) Mística del sacrificio de los *Brâhmanas*
(800) Hesíodo	(800) *Upanishads* más antiguas
625-545 Tales	(799) Pârshava el *tîrthankara* Jaina
540-480 Heráclito, Parménides	Alred. 560-480 Buda, Mahâvîra
500-428 Anaxágoras	
469-399 Sócrates	*Upanishads* intermedias
460-371 Demócrito	*Mahâbhârata* (comienzos)
427-347 Platón	
384-322 Aristóteles	Gramática de Pânini
326	*Alejandro el Grande en la India*
322-298	*El emperador Candragupta, Megasthenes*
273-232	*El emperador Ashoka (envía misioneros a Occidente)*
(300) Estoicos, epicúreos, escépticos	*Sûtras* de la *Mîmânsâ*
135-50 Posidonio	*Sûtras* del *Vaisheshika* y *Sûtras* del *Nyâya*

Nacimiento de Cristo

3-65 Séneca
50-130 Epicteto
203-269 Plotino
300-500 Florecimiento del Neoplatonismo
354-430 san Agustín

s. v Seudo-Dionisio el Areopagita

alred. 800-880 Juan Escoto Eurígena

1033-1109 Anselmo de Canterbury
1079-1141 Pedro Abelardo

80 División de la Iglesia aina
s. II Nâgârjuna (budista)

ss. IV-V Asanga y Vasubandhu (budista)
Sânkhya clásico y Yoga
Buddhaghosa (budista)
Shabarasvâmin *(Mîmânsâ)*
Surgimiento del Tantrismo y del Shaktismo
s. VII Dharmakirti (budista)
s. VIII Prabhâkara *(Mîmânsâ)*
s. VIII Kumârila *(Mîmânsâ)*
788-820 Shankara *(Vedânta)*
s. X Vâcasparimishra, Vasugupta (Shaiva)
1050-1137 Râmânuja *(vaishnava)*
1089-1172 Hemacandra (jaina)

1193 Conquista de Bihâr por los mahometanos

1193-1280 Alberto el G.
1225-1274 Tomás de A.
1270-1308 Duns Escoto
1260-1327 Meister Eckhart

1199-1278 Madhva *(vaishnava)*
s. XII Basava *(lingâyat)*
s. XIII Nimbârka (Meykanda)
s. XIV Mâdhava *(Vedânta)*

1498 Vasco de Gama desembarca en Calicut

1401-1464 Nicolás de C.
1483-1546 Martín Lutero

1440-1518 Kabîr
1479-1531 Vallahba *(vaishnava)*
1485-1533 Caitanya *(vaishnava)*

1556-1605 El emperador Akbar

1548-1600 Giord. Bruno
1575-1624 Jac. Boheme

1600 Appayadîkshita

1596-1650 Descartes
1632-1677 Espinoza
1646-1716 Leibniz
1685-1753 Berkeley
1711-1776 Hume

1724-1804 Kant

1757 Comienzo del dominio británico

1770-1831 Hegel
1788-1860 Schopenhauer
1824-1906 E. v. Hartmann

1947 Independencia de la India y Pakistán

Panorama de los puntos fundamentales de los grandes sistemas metafísicos

El cuadro que viene a continuación intenta sintetizar en un esquema panorámico las doctrinas dunfamentales de los sistemas más importantes. En él se ha tomado en cuenta, entre las variadas formas que los sistemas adoptaron en el curso de su larga historia, sólo aquella en la cual encontraron su expresión, por decir así, clásica. Únicamente en el caso del *Vedânta* pareció necesario dar los dos tipos fundamentales en los cuales se presenta. El *Vedânta* más antiguo constituye simultáneamente el precedente y la «verdad inferior» del *Vedânta* más reciente de Shankara, así como la doctrina de los *dharmas* del «Pequeño Vehículo» presenta la provisoria «Verdad de ocultamiento» de los dos sistemas del Mahâyâna.

Todos los sistemas están de acuerdo en que aceptan un ordenamiento moral del mundo, el cual está regido por la ley de causalidad de la retribución de los actos *(karma).* Una excepción la constituye el sistema de los *materialistas (cârvâka),* para el cual sólo existen los cuatro elementos materiales y que niega la existencia de una entidad espiuritual inmaterial y de todo lo trascendente.

De los sistemas aquí tratados, que se encuentran sobre el terreno de la teoría del *karma,* la *Mîmânsâ,* la filosofía del rito védico, es el más antiguo, pero hoy día tiene sólo una importancia pequeña. En la forma clásica, que le dieron Prabhakâra (s. VII) y Kumârila (s. VIII), se asemeja al *Nyâya-Vaisheshika;* con todo, la escuela de Prabhakâra admite ocho categorías (sustancia, dualidad, movimiento, comunidad, inherencia, capacidad *[shakti],* semejanza *[âdrishya]* y número *[sankhya])* y aquélla de Kumârila, cinco categorías (sustancia, cualidad, movimiento, comunidad, no ser). Ambos sistemas son ateos.

Los grandes sistemas de los vishnuitas continúan las tradiciones del *Vedânta* más antiguo. Con excepción de Madhva (s. XIII), que enseña un teísmo y la eterna diversidad de Dios, la materia y las almas, sus maestros proclaman una doctrina pan-en-teísta, un *bhedâbredavâda,* para el cual Dios es la causa primordial de la materia y de las almas, pero para el cual ambas, al mismo tiempo, tienen una existencia separada.

Los shivaítas tratan de determinar la relación entre el *Pati* («señor», es decir, Shiva), el *pashu* («ganado», es decir, las almas individuales) y el *pâsha* («cuerda», es decir, los factores que atan las almas). Mientras que para las escuelas más antiguas, como los *lakulîshapâshupatas,* el *Pati,* el *pashu* y el *pâsha* son completamente diferentes, las sectas más jóvenes se esfuerzan de múltiples maneras por colocar el *pashu* y el *pâsha* en una relación estrecha con Shiva y los cachemirianos representan un teopanteísmo ideal-realista.

Doctrina, iniciador mítico, obra principal	Realidades imperecederas	Idea de Dios	Materia
			A. SISTEMAS
1. *Vedânta:* el mítico Vyâsa; *Brahma-sûtra* (antes de 500 d.C.) de Bâdarâyana.	Brahma, único en todo, que es ser, espíritu y felicidad y del cual todo surge.	Pan-en-teísta	1. De Brahma surgen los 5 elementos y los órganos, o bien
a) *Más antiguo parinâmavâda* (la teoría de la evolución de las *Upanishads, Gîtâ* (300 a.C.), Purânas, obras de las sectas.			2. de Brahma se desarrolla la prakriti de la cual se desarrolla, a su vez, todo lo material.
b) *Más reciente vivartavâda* (teoría de la ilusión) de Shankara (800 d.C.).	Brahma, sobre el cual se superimpone toda la pluralidad falsamente a causa de la ignorancia (avidyâ).	Acomístico-teopanteísta	Sólo una mâyâ (ilusión).
2. *Sânkhya:* el mítico Kapila; sistema clásico de la *Sânkhya-Kârikâ* (350 d.C.) de Îshvarakrisna.	Una materia primordial *(prakriti)* y muchas almas individuales *(purusha).*	Atea	De la materia primordial se desarrolla todo lo material mediante mezcla de los 3 *gunas* (constituyentes).
3. *Yoga: Yoga-sûtra* (antes de 500 d.C.) de Pantanjali.	Como el Sânkhya.	Teísta	Como el Sânkhya.
4. *Nyâya* de Gotama.	Seis categorías:		Átomos de tierra, agua, fuego, aire.
5. *Vaisheshika* de Kanâda. Las doctrinas de los *Sûtras* de ambos (reunidas en un solo sistema alrededor del inicio de nuestra era).	*a)* 9 sustancias: átomos de tierra, agua, fuego, aire, éter, espacio, tiempo; almas, órgano del pensamiento (masas); *b)* 24 cualidades; *c)* 5 actividades me-	Teístas	

Almas	Medios salvíficos	Estado del liberado
BRAHMÁNICOS		
Almas individuales eternas surgidas de Brahma que conocen y actúan.	1. El conocimiento de la identidad del alma individual con Brahma.	1. Absorción en Brahma.
	2. Entrega llena de fe *(bhakti)* a Dios, la cual tiene como efecto la gracia salvadora.	2. Sobrevivencia eterna en Dios.
En verdad, idénticas a Brahma.	Autoconocimiento.	Conciencia de la identidad, que siempre existió, con Brahma.
Los purushas sólo son conocimiento y no tienen ninguna unión real con la *prakriti* y sus poductos.	Conocimiento de la diferencia de los purushas y de la *prakriti*.	Existencia individual espiritual sin percepción de nada.
Como el Sânkhya.	Ejercicios espirituales para aislar al *purusha*.	Como el Sânkhya.
Almas individuales eternas que, cuando están unidas a órganos del pensamiento, conocen, sienten, actúan.	Conocimiento de las categorías.	Existencia individual, pero sin conciencia y actividad como una piedra.

Doctrina, iniciador mítico, obra principal	Realidades imperecederas	Idea de Dios	Materia
	cánicas de movimiento; *d)* generalidad (sâmânya); *e)* espacialidad (vishesha). *f)* inherencia *(samavâya);* *g)* no ser (abhâva).		
			B. SISTEMA
Fundador: Pârshva Mahavîra (alrededor de 500 a.C.). Para las doctrinas de las dos confesiones de los *Shvetâmbaras* y *Digambaras* es fundamental el *Tattvârthâdhigama sûtra* de Umâsvati.	5 *astikâya:* 1. espacio; 2. medio del movimiento *(dharma);* 3. medio del reposo *(adharma);* 4. materia (pudgala); 5. almas *(jîva).*	Atea	La materia consiste en átomos; se presenta en forma tosca y sutil (como *karma).*
			C. SISTEMAS
1. *Hinayâna* (Pequeño Vehículo) fundado por Gautama Buda alrededor de 500 a.C.).	El *nirvâna,* según otros también el espacio vacío; son *dharmas* que no han surgido a la existencia y que son imperecederos.	Atea	No existe ninguna sustancia, sólo combinaciones sometidas a una ley de factores de existencia *(dharma)* que surgen unos de otros en dependencia funcional.

Almas	Medios salvaticios	Estado del liberado
DE LOS JAINAS		
Almas individuales en número infinito, que conocen, sienten y actúan.	La eliminación de las creencias erróneas y el abandono de las normas, de la pasión y de la actividad ponen fin a la unión del alma con la materia.	Existencia individual eterna, pura, espiritual en la cúspide del mundo.
BUDISTAS		
No existe ningún mónada espiritual, sólo corrientes de conciencia que se perpetúan en forma continua, es decir, sólo combinaciones sometidas a una ley de factores de existencia (dharma) que surgen unos de otros en dependencia funcional.	Superación del odio, codicia y error, mediante el conocimiento de las 4 sagradas verdades y el noble óctuple camino con sus elementos: disciplina *(shila)*, concentración *(samâdhi)* y conocimiento *(prajnâ)*.	Completa extinción de la individualidad *(nirvâna)*.

Doctrina, iniciador mítico, obra principal	Realidades imperecederas	Idea de Dios	Materia
2. *Mahâyâna* (Gran Vehículo) desde el inicio de nuestra era. *a)* Medio *(Mâdhyamika)*. Doctrina de Nagârguna (s. II d.C.). *b)* Doctrina de sólo la conciencia *(Vijnânavâda)* de Asanga y Vasubandhu (ss. IV-V d.C.).	El vacío *(shunyatâ)* que no posee ninguna realidad en sí, que pueda ser designada positivamente. La «así-idad» *(tathatâ)* entidad espiritual única, indiferenciada.	Acomístico-teopanteísta	No existen realmente. El mundo exterior no existe en verdad.

Almas	Medios salvaticios	Estado del liberado
No existen en verdad.	La carrera de los Bodhisattvas que se realiza en las 6 perfecciones.	Conocimiento del vacío.
Âlaya-vijnâna, la conciencia-receptáculo que se encuentra en un curso incesante.	El conocimiento trascendente, alcanzado mediante el Yoga, de la absoluta igualdad.	El *nirvâna* «dinámico» *(apratishthita)* que posibilita una sobrevivencia individual para el bien de todos los seres vivos.

This page intentionally left blank

BIBLIOGRAFÍA

En la relación que sigue sólo han podido ser incluidos los trabajos y traducciones más importantes que han llegado a mi conocimiento y que hoy día todavía tienen valor. Para ahorrar espacio los títulos han sido abreviados. Los lugares de impresión están designados de la manera siguiente: All.: Allahabad, Berl.: Berlín, Bo.: Bombay, Cal.: Calcuta, Gött: Göttingen (Gotinga), Heid.: Heidelberg, Lo.: Londres, Lp.: Leipzig, Mad.: Madras, Mch.: München (Múnich), Oxf.: Oxford, Par.: París, Stg.: Stuttgart, Tüb.: Tübingen (Tubinga).

Las revistas y series son abreviadas como sigue:

AGGW: Abhandlugen der Güttinger Gesellschfat der Wissenschaften;
AOr: Acta Orientalia;
BEFEO: Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient;
BenSS: Benares Sanskrit Series;
B. Ind: Bibliotheca Indica;
BSWG: Berichte der Sänchsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Lepzid;
Deussen AGPh: Deudden, Allgemeine Geschichte der Philosophie;
Dis.: Disertación o Tesis doctoral;
GSAI: Giornale della Società Asiatica Italiana;
I. Th: Indian Thought Series;
J. As: Journal Asiatique;
JAOS: Journal of the American Oriental Society;
JPTS: Journal of the Pali Text Society;
JRAS: Journal of the Royal Asiatique Society of Great Britain and Ireland;
NGGW: Nachrichten der Göttinger Gesellchaft der Wissenschaften;
Pandit: Pandit, New Series;

Pos: Pandit, Old Series;
PTS: Pali Text Society Translation Series;
SBayAW: Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften, München;
SBE: Sacred Books of the East;
SBH: Sacred Books of the Hindus, Allahabad;
SPAW: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín;
WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Mogenlandes;
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft;
ZII: Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Leipzig;
ZMR: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Berlín;
C. o Com.: Comentario.

GENERAL

1. *Bibliografía:* una relación casi completa de las ediciones indias, así como de las traducciones la ofrece M. B. Emenau, *A Union List of printed Indic Texts and Translations in American Libraries* (New Haven, 1935). Una selección de lo más importante en M. Winternitz *Geschichte der indischen Literatur,* 3 vols. (Lp., 1907-1920). y J. N. Farquhar, *Outline of the religious Literature of India* (Oxf., 1920); algo también en Überweg, *Grund. d. Gesch. d. Phil.,* vol. I (1926), Apéndice, págs. 9.12.
2. *Exposiciones generales:* H. T. Colebrooke, *Essays,* primeramente 1829, reunidos 1837, nueva ed. 1873. *Alemán:* P. Deussen *Allg. Gesch. der Phil.* I, 1-3 (Lp., 1894 y sigs.). O. Strauss, «Indische Phil.» (Mch., 1925). H. v. Glasenapp, *Entwitcklungsstufen des indischen Denkes* (Halle, 1940). W. Ruben, *Gesch. der ind. Phil* (Berlín 1954), E. Frauwallner, «Geschichte der indischen Philisophie» (Salzburgo, 1953); además la trad. alemana *Indische Phil* de Radhakrishnan (Baden Baden, 1955). *Inglés* de Max Müller (1889), S. A. Desai (Lo., 1907), S. Iyengar (1909), S. Dasgupta (1922), S. Radhakrishnan (1927), Belvalkar y Renade (Poona, 1927 y sigs.), Hiriyanna (1932 y 1949), S. Chatterjee y D. Datta (4.ª ed., 1950), H. Zimmer (1951). *Francés* de Masson Oursel (1923), R. Grousset (1931), así como en Renou y Filliozat *L'Inde Classique,* vol. 2 (Par., 1953) págs. 1-84.
3. *Esbozos:* R. Garbe, *Beiträge z. ind. Kultyurgesch* (Ber., 1903), páginas 39 y sigs. H. Oldenberg en *Kultur der Gegenwart,* I, 5 (1913). H. Jacobi en M. Kern, *Licht des Ostens* (Sgt., 1922), págs. 142-166. Con tendencia cristiana: J. R. Ballantyne, *Christianity contrasted with indian Hindu Phil* (Lo., 1859). K. E. Banerjea, *Dialogues on Hindu Phil* (Lo., 1861). F. E. Hall, *Rational Refutation of the Hindu Phil. Systems by N. N. Gore* (Calcuta, 1862). Alb. Schweitzer, *D. Weltanschauung der in. Denker* (Mch., 1935) (en contra v. Glasenapp, *22 Jahrbuch d. Schopenhauer-Ges.* 1935, págs. 171-194).

4. *Investigaciones sobre problemas aislados:* B. Heimann, *Studien z. Eigenart ind. Denkens* (Tüb., 1930). J. Jacob, *Entwicklung der Gotsidee bei d. Indern* (Bonn, 1923). C. A. Scharbau, *Idee der Schöpfung i. d. vedischen Lit.* (Stg., 1932). P. M. Modi, *Akshara* (Baroda, 1932). E. Abbeg, *Ind. Psychologie* (Zúrich, 1945). H. v. Glasenapp, *Unsterblichkeit u. Erlösung i. d. ind. Religionen* (Halle, 1938). O. Strauss, *Kausalitätproblem i. d. ind. Phil* A. Or. I (1922).
5. *Exposiciones de períodos aislados:* H. Oldenberg, *D. Rel. des Veda* (Ber., 1894), *D. Weltanschauung d. Bhâmano-Texte* (Gött., 1919), *D. Lehre d. Upanishaden u. d. Anfiaga d. Buddh* (Gött., 1915). A. B. Keith, *Rel. and Phil. of the Veda and Upanishads* (Cambridge, USA, 1925). R. O. Ranade, *A constructive Survey of Upanishadic Phil* (Poona, 1926). W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Bern., 1947). F. O. Schrader, *Stand d. ind. Phil. z. Z. Mahâvîras u. Buddhas*, dis. (Strassbg., 1902). O. Strauss, «Ethische Probleme aus dem Mahâbhârata», *GSAI*, núm. 24 (1912). J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India* (Lo., 1921).
6. *Exposiciones generales indias de los sistemas clásicos:* Haribhadra «Shad-darshana-samuccaya» selec. de Pullé y Suali ital. GSAI 8, 9, 12, 17, 19, 20. «Sarva-siddhânta-samgraha» supuestamente de Shankara, inglés M. Rangacarya (Mad., 1909). Mâdhava *Sarva-darshana-sangraha* inglés Cowell y Gough (Lo., 1894). Selec. Deussen AGPh, I, 3, págs. 1924-344.

Los sistemas brahmánicos

1. MIMANSA: A. B. Keith, *Karma-Mîm* (Lo., 1921). O. Strauss, «M», *ZMR* (1913). Jhâ, *Prabhâkara School* (All., 1911). O. Strauss, «Älteste Phil. der M.», *SPAW* (1932). *Trad.:* «M-sûtras», *SBH*, núms. 10, 27 y 28; Shabarasvâmîs K.: I. Th. 2 (1911) y Baroda (1933); Prabhâkara, *Brihatî*, I. Th. 2, 3; Kumârila, *Shlokavârttika* y *Tantravârttika*. B. Ind.; Apadeva (s. xvii). *M.-nyâya-prâkasha. inglés* Edgerton (1929). Laugâkshi Bhâskara, «Arthasangraha», *inglés* Thibaut, BenSS. H. Oertel, «Zur ind. Apologetik» (Stg., 1930). Vâcaspatimishra: «Tattvabindu», *francés* Madeleine Biardeau, Pondichery, 1956.
2. VEDANTA: *Exposiciones generales:* M. Müller «3 lectures on V.» (Lo., 1894). S. K. Belvalkar, *Lectures on V.* (Poona, 1929). Saroj Kumar Das, *Towards a systematic Study of V.* (Cal. Univ. 1931). O. Lacombe, *L'Absolu selon le V.* (París, 1937). Prabhu Dutt Shastrî, *The Doctrine of Mâyâ in V.* (Lo., 1911). G. Dandoy, *Essay on the Doctrine of the Unreality of the world in the Advaita* (Cal., 1919). Siddheswarânanda, *Quelques aspets de la Philosophie védantique* (París, 1941 y sigs.).

Trad. de los antecedentes en los Vedas y Brâmanas: Deussen, *AGPh.* I, 1-2. W. Ruben, *Begnin der Phil. in Indien* (Ber., 1955). Hillebrandt,

Aus Brâmanas u. Up. (Jena., 1921). *Inglés:* M. Müller, *SBE* 1 y 15; además, *13 Up. trad.* R. E. Hume (Lo., 1921), *30 minor Up.* trad. de K. N. Aiyar (Mad., 1914). *Francés:* Selección, P. Regnaud, «Matériaux pour servir à l'Histoire de la Phil. de l'Inde» (Par., 1876). E. Senart. Renou, Salet, Marcault (todos Par).

Mahâbhârata: «4 Phil. Texte» trad. Deussen (Lp., 1906). *Bhaqavard-Gîtâ alemán* R. Garbe (Lp., 1905). Deussen (Lp., 1911). Traduc. en verso de R. Boxberger (reedición en Reclams Univ. Bibl.). *Inglés:* Wilkins (Lo., 1785). Telang SBE. *Francés:* Burnouf (Par., 1861), Senart (Par., 1922).

Imitaciones de la Gîtâ: Ashtavakra-gîtâ, trad. de H. Zimmer, *Anbetung mir* (Mch., 1929). *Râmagîtâ, inglés* Krishna Shastrî (Mad., 1902). *Sûryagîtâ, inglés* L. Chamier (Mad., 1904). *Ishvaragîtâ, inglés* L. Kannoo Mal (Lahore 1924). *Francés:* Dupont (Par., 1933). *Avadhûtagîtâ, inglés* L. Kannoo Mal (Mad., 1920). *Shivagîtâ, ital.* M. Vallauri (Torino, 1942).

Brahma-sûtras: Ghate, *Les Bs. et leur commentaires* (Par., 1918). P. D. Chandratre, *Methodology on the major Brâshyas* (Navasari, 1958). Com. de Bhâskâra confr. P. N. Srinivasachari, *Phil. of Bhedâbheda* (Mad., 1934).

Yogavâsishtha: inglés Vihârilâla Mitra, 4 vol. (Cal., 1891 hasta 99). Laghu-Y., *inglés* K. Narayanswami Aiyar (Mad., 1896). Para más bibliografía, véase nota 14.

Gaudapâda (750 d.C.): «Kârikâs» alemán en Deussen *60 Up. inglés* M. N. Dvivedi (Bo., 1894). Walleser, *Der ältere V.* (Heid 1910), T. M. P. Mahadevan, *G. a Study in early Advaita* (Mad., 1952).

Shankara (alrededor de 800) y su escuela: C. J. H. Windischmann, *S* (Bon., 1831). Deussen, *System des Vedânta* (Lp., 1883). Kokilesvar Sastrï, *Introduction to Advaita Phil.* (Cal., 1926). R. Otto, *West-östliche Mystik* (comparación con Eckhart) (Gotha, 1929). H. v. Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen* (Baden Baden, 1948). P. Hacker, *Die Schule Shankaras* (Wiesbaden, 1951) y *Vivarta* (Wiesbaden, 1953). R. de Smet, *The Theological Method of Shankara,* Dis. Rom 1958, selec. francesa Lovaina, 1954. *Trad.:* Com. de las Upanishads, *inglés* 5 volúmenes Sitaram Shastri y Jha (Mad., 1901); *inglés* Hiriyanna (Srirangam, 1919); confr. K. Marschner, *Sh's Komm. z. Bridhadâranyaka Up.* Dis (Breslau, 1932). Com. del *Gîtâ; inglés* Mahâdeva Shastrî (Mad., 1897); cfr. Faddegon, Dis. (Amsterdam, 1906). Com. de los *Brahma-sûtras: alemán* (Deussen, Lp., 1887); *inglés* Tribaut, *SBE,* 34. L. Renou, (Prolégomènes, París 1951). «Select Works», *inglés* Venkataraman (Mad., 1911). «Drigdrishya-viveka»; *inglés* Nikhalananda (Mysore, 1931); *francés* de la anterior trad. M. Sauton (Par., 1945). *Vivekacûdâmi, inglés* M. M. Chaterji (Adyar, 1932); *alemán* (Lp., 1895); *inglés* Mâdhavananda. *Upadeshasâhasrî inglés* Jagadânanda (Mad., 1949); la parte en prosa: P. Hacker, Bonn, 194. Palmapâda

(s. IX) *Pancapâdikâ inglés* Venis, Pandit 23, 25. Sureshvara (s. IX) *Sambandhavârtika inglés* Aiyar, Pandit 23-26. Vâcaspatimishra (s. X) *Brâmatî* (Catussûtrî), *inglés* Sûryanârâyana Shastrî y C. Kunhan Raja (Mad., 1933), Shrîharsha (s. XII) *Khandana-khandakhâdya inglés* Jhâ I Th. 4. Vidyâranya (s. XIV) *Vivarana-prameyasangraha inglés* Thibaut I th. 6. *Jîvanmukti-viveka inglés* Subrahmanya Sastri y Srinivas Ayyangar (Adyar s. f.). *Pancadashi inglés* Venis, Pandit 5-8, *inglés* Rau y Aiyar (Srirangam 1912), *inglés* Dhole (Cal., 1886), *inglés* Theos. Publ. Fund. (1912), *inglés* Hariprasad Shastri (Lo., 1954). Sadânanda (s. XV) *Vedântasâra alemán* Deussen A. G. PH. I, 3; Böhtlingk crestomatía sánscrita; *inglés* Jacob (Lo., 1891). Râmatîrtha *Vidvanmanoranjîni, inglés* Gough Pos. 6-8. Prakâshânanda (s. XVI) *V. Sidhânta-muktâvali, inglés* Venis. Pandit 11 y sigs. Madhuisûdana Sarasvatî, *Advaitasiddhi, inglés* Jhâ I Th. 10. *Sidhântabindu, inglés* P. M. Modi (Bhavnagar, 1929). Dharmarâja (s. XVI) *Vedantaparibhâsha, inglés* Venis, Pandit, 4; *inglés* Madhavânanda (Belur Math, 1942), *inglés* Suryanarayana Sastri (Adyar, 1942). Appayadîksita (s. XVII) *Siddhântalesha, ingés* Venid, Pandit, 21-25. Suryanarayana Sastri (Mad., 1935), revisado por Mehta (Bo., 1890). *Tamulische Schriften z. Erl. d. V. Syst. (Kaivalga-nava-nîta,* Pancadasha-prakarana, Atmabodha-prakâshikâ) *alemán* K. Graul (Lp., 1854).

3. SANKHYA: R. Garbe, *S. Phil.* (Lp., 1894, 2.ª ed. 1917). Dahlmann, *S. Phil.* (Ber., 1902). Teith, *S. Kystem* (Lo., 1918). E. H. Johnston, *Early S.* (Lo., 1937). *Trad.* Ishvarakrishna (s. IV) *S. Kârikâ,* trad. Deussen *A. G. Phil.,* I, 3. Takakasu, «S. Kârikâ, à la lumière de sa version chinoise», *BEFEO,* 4. Con el Com. de Gaudapâda, *inglés* H. H. Wilson (Oxf., 1827); con el com. «Claro de luna de la verdad del Sânkhya» de Vâcaspatimishra (s. X), trad. de Garbe S. Bayr Ak 19, 3 (Mch., 1892); *inglés* Jhâ (Bo., 1896). *Tattvasamâsa, inglés* J. R. Ballantayne (Mirzapore, 1850). *S.-sûtra* con el com. de Aniruddha (1500), *inglés* Garbe B. Ind. 131 (Cal., 1892). Con el com. de Vijnânabhikshu (s. XVI), trad. Garbe (Lp., 1889). Kavirâja ati *S. tattva-prdîpa, inglés* Govinda Deva Pos 9, 10.
4. YOGA: P. Markus, *Y. Philosophie* Dis. Lp. (Halle, 1886). J. W. Hauer, *Anfänge der Yogapraxis* (Stg., 1922), *Yoga als Heilweg* (Stg., 1932), 2.ª ed. *Yoga ein ind. Weg zum Selbst* (Stg., 1958). H. Jacobi, «Ursprgl. Yogasystem», *SPAW* (1929/1930). P. Tuxen, *Yoga,* en danés (Copenhagen, 1911). S. Dasgupta, *Yoga as philosophy and rel.* (Lo., 1924), *Y. phil. in relation to other systems of Indian Thought* (Cal., 1930). M. Eliade, *Yoga* (Par., 1936), *Techniques du Y.* (Par., 1948), *Le Y. Immortalité et Liberté* (Par., 1954). S. Lindquist, *Die Methoden des Y.* (Lund, 1932), *Siddhi u. Abhinna* (Uppsala, 1935). R. Schmidt, *Fakirtum* (ill) (Berl., 1908). R. Rösel, *Die psychol. Grundlangen der Y. praxis* (Stg., 1928). Pavitrananda, *Common sense about Y.* (Cal.). *Traducciones:* Patanjali (s. V),

Y.-sûtra, alemán Deussen, *AGPh,* núm. I, 3; Hauer, *Y. als Heilweg* (1932). Con com. de Vyâsa (s. VII) y Vâcaspati (s. IX), *inglés* Woods, Cambridge Mass., 1914 y *SBH,* núm. 4; con el com. *Maniprabhâ* de Râmânanda (s. XVI), *inglés* J. H. Woods, *JAOS,* 34 (1915). Com. de Bhoja (s. XI), *inglés* R. Mitra, B. Ind., núm. 93. Vijnânabhikshu (s. XVI) *Y. sâra-sangraha, inglés* K. T. Sreenivasachariar (Mad., 1916). Svâtmârâna, *Hatha-Y.-pradîpikâ,* trad. H. Walter, Dis. (Mch., 1983); el mismo con Shiva y Gheranda-sanhitâ *inglés* S. C. Vasu *SBH* 15. *Serpent power: Shat-cakra-nirûpana* y *Pâdukâpancika Two works on Laya-Yoga inglés* A. Avalon (Lo., 1919).

5. NYÂYA y VAISHESHIKA: L. Suali, *Introduzione allo Studio della Phil. Ind.* (Pavia, 1912). A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxf., 1921). H. Jacobi, «Ind. Logik», *NGGW,* 1901, págs. 460 y sigs. S. Ch. Vidyabhushana, *Hist. of Mediaeval School of Ind. Logic* (Cal., 1909). J. Chaterji, *Hindu Realism* (All., 1912). A Faddegon V. System Verh. Akad. d. W. Amsterdam, 18, 2 (1918). W. Handt, *Die atomische Grundlage der V. Phil.* (Rostock, 1900). W. Ruben, *Die Lehe von der Wahrnehmung nach N. V.* (Lp., 1926). W. Spitzer, *Begriffsuntersuchungen zu N* (Lp., 1927). H. N. Randle, *Ind. Logik in the early schools* (Oxf., 1930). Umesha Mishra, *The Conception of matter according to N. V.* (Allahabad, 1936). Sadanand Bhaduri, *Studies in N.-V. metaphisics* (Poona, 1947). C. Bulcke, *The Teism of N. V.* (Cal., 1947). G. Patti, Der Samavâya (Roma, 1953). *Traducciones: Nyâya-sûtra,* trad. W. Ruben (Lp., 1928); *inglés* Jhâ I. Th. 4, 5. Vidyabushana, *SBH,* 8; con el com. de Vatsyâyana (500) y Uddyotakara (650), *inglés* Jhâ I. Th, 7, 9, 12. Udyana, *Kusumânjali* (984); *inglés* Cowell (Cal., 1864), *alemán* H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gotîsides in Indien.* Keshavamishra (s. XIII), *Tarkabhâshâ, inglés* Jha I. Th. 1, *inglés* Tuxen (Copenhagen, 1914). *Vaishesika-Sûtra, alemán* E. Röer, *ZDMG,* 21 (1867), *inglés* Gough (Benares 1873); con el com. de Shankaramishra (s. XV); *inglés* Sinha, *SBH,* 6. El com. de Prashastapâda (s. VI) y de Shrîdhara (991), Jhâ, Pandit 25 y sigs. Maticandra (antes de 648) *Dashapadârtha, inglés* del chino por Ui (Lo., 1917). Shivâditya (s. XI), *Saptapadârthî,* trad. A. Winter, *ZDMG,* 53 (1899), 328; *inglés* Gurumurti (Adyar, 1922), Anambhatta (s. XVI), *Tarkasangraha,* trad. Hultzsch, *AGGW,* núm. IX, 5 (Berl., 1907). Laugâkshi Bhâskara (s. XVII), *Tarka-kaumudi,* trad. Hultzsch, *ZDMG,* 61 (1907). Vishvanâtha (s. XVII), *Kârikâvalî (Bhâshâ-pariccheda)* con com. *Siddhânta-muktâvalî, inglés* Madhavananda (Cal.,), *alemán* Strauss (Lp., 1922). Raghunâtha Shiromani, *Padârthattvarirûpana, inglés* K. H. Potter (Cambridge, USA, 1957).

FILOSOFÍA DE LAS SECTAS: *Vishnuismo:* R. Otto, *Vishnu-Nârâyana* (Jena, 1917). D. Lauenstein, *Erwachen der Gottesmystik in Indien* (Mch., 1943). F. O. Schrader, *Introduction to the Pâncarâtra* (Adyar, 1916). Nârada, *Bhakti-sûtra* y Shândilya, *Bhakti-sütra, inglés SBH,* 7,

el último también *inglés* Cowell, B. Ind. 84. *Râmânuja* (s. XI) cfr. Sukthankar, *WZKM* (1908). Trad. Com. del *Gîtâ, inglés* A. Govindâchânya (Mch., 1898). Ishvaradatta Dis. (Mch., 1930). Com. *Brahma-sûtra inglés* Tribaut SBE 48. Selec. trad. R. Otto, *Siddhânta des R.* (Tub., 1917), *francés* O. Lacombe (Par., 1938). *Vedântatattva-sâra,* trad. E. V. Voss. Dis. (Lp., 1906). *Vedârthasangraha, inglés* S. S. Raghavachar (Mysore, 1956). Pillai Lokâcârya (s. XIII), *Arthapancaka, inglés* JRAS (1910). (Shrî) Nivâsa (s. XVII), *Dîpikâ,* trad. R. Otto (Tub., 1916). *Madhva* (s. XIII), H. von Glasenapp M. Philos. (Bonn, 1923). B. Heimann, *Katha-Up. K.* Dis. (Kiel, 1919, Lp., 1922). *Trad.* Com. de las *Upanishads. SBH inglés* Com. de la *Gîtâ, inglés* Subha Rau (Mad., 1906). Com. de los *Brahma-sûtra,* Subha Rau (Mad., 1904); *Tattva-samkhyâna,* trad. H. von Glasenapp, Kuhn-Festschor. (1916), págs. 326-331. *La Voie vers la connaissance de Dieu selon l'Anuvyâhyâna, francés* Suzanne Siauve (Pondichery, 1957). Pûrnânanda, Tattva-muktâvalî, *inglés* Cowell, *JRAS,* 1883. *Nimbârka* (s. XIII?), *Brahma-sûtra,* análisis S. Majumdar, *Vedânta-Phil.* (Bankipore, 1926). *Vallabba* (s. XVI), H. von Glasenapp, «Die Lehre Vallabhas», *ZII,* 9 (1934). *Caitanya* (s. XVI), G. N. Mallik, *Phil. of Vaishnava Religion* (Lahore, 1927); Durga Caitanya Bharati, *Teachings of Sri Gouranga* (Cal., 1933); S. Chakravarti, *C. et sa théorie de l'amour divin* (Par., 1933), Com. de Baladeva a los *Brahma-sûtras, inglés* S. C. Vasu, SBH, 5.

Shivaísmo. Doctrina del Reconocimiento: J. C. Chaterji, *Kashmir Shivaism* (Srinagar, 1914). K. C. Pandey, *Abhinavagupta* (1936); trad. E. Baer, *Geheimnis der Wiedererkennens* (Zürich, 1926). *Shivâdvaita de Shrîkantha* de Sûryanârâyana (Mad., 1930). *Shaiva-Siddhânta.* H. K. Schomerus (Lp., 1912). G. Subramania Pillai, *Introduction and History of Shaiva Siddhânta* (Annamalai, 1948). *Vîrashaiva: The Shrîkara Bhâshya,* análisis C. Hayavadana Rau (Bangalore, 1936). S. C. Nandimath, *Handbook of Vîrashaiva ism* (Oharwar, 1941). Kumaraswamiji, *Vîrashaiva Philosophy and Mysticism* (Dharwar, 1949). Sobre *Tantrismo* y *Shaktismo:* numerosos trabajos y trad. de A. Avalon (Sir John Woodroffe) (Lo.), especialmente *Principles of Tantra* (Lo., 1914-1916); *Shakti and Shâkta* (Lo., 1920); *Garland of Letters* (Lo., 1922).

Jainismo

Exposiciones generales: H. von Glasenapp, *Der J.* (Berl., 1925), W. Schubring, *D. Lehre der Jainas* (Berl 1935); en ambos amplia bibliografía. J. F. Kohl, *Das physikalische und biologische Weltbild der J.* (Aliganj, 1956).

Trad.: H. Jacobi, *E. Jaina Dogmatik* (Umâsvâti «Tattvârthâdhigama-Sûtra») *ZDMG,* 60 (1906), Kundagunda, *Pravacanasâra, inglés*

Faddegon (Cambridge, 1935). *Trad. inglesas* en las series, *Sacred Books of the Jainas* (Lucknow), *Library of Jaina Lit.* (Arrah).

BUDISMO

Sobre el Budismo como religión cfr. la información bibliográfica en *Die Religionen Indiens,* págs. 167-169; a continuación sólo se indicará aquellas obras que se ocupan especialmente de la filosofía budista. C. Regamey da una relación comentada de obras básicas en «Buddh. Phil.» en *Bibliograph, Einführungen in das Studium der Phil.*, ed. por I. M. Bochenski, Bern., 1950.

Selección de textos de los diversos períodos de la literatura budista: E. Conze, *Buddh. Texts through the Ages* (Oxford, 1954), *alemán Im Zeichen Buddha»* (Frankfurt, 1957) H. von Glasenapp, *Der Pfad zur Erleuchtung* (Düsseldorf, 1956). E. Frauwallner, *Die Phil. des Buddh.*, phil. Studien-texte editados por W. Ruben (Berl., 1950).

Exposiciones generales: S. Yamakami, *Systems of B. Thought* (Cal., 1912). La Vallée Poussin, *Bouddhisme* (1909); *Morale Bouddhique* (1927); *Dogme et Phil. du B.* (1930). A. B. Keith, *Buddh. Phil. in India and Ceylon* (Oxf., 1923). W. M. Mac Govern, *Manual of Buddh. Phil.* (Lo., 1922). J. Takakasu, *Essentials of Buddh. Phil.* (Honolulu, 1949). E. Conze, *Buddh. its Essence and Development* (Oxf., 1953), *alemán Der Buddh. Wessen und Entwicklung* (Stg.). H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee* (Wiesbaden, 1954).

Hînayâna: Textos palis. Además de la traducción de discursos de Buda entre los cuales merecen la preferencia aquéllos de J. Dutoit, R. O. Franke, W. Geiger, Nyânaponika, Nyânatiloka, H. Oldenberg, K. Seidenstüker, M. Winternitz, en *SBE* y *PTS. Translation Series,* hay que mencionar las siguientes trad. de textos dogmáticos: Kathâvatthu, *Points of Controversy, inglés,* PTS, 5; *Dhammasangani, a Manual of Psych. Ethics, inglés* Mrs. Rhys Davids (Lo., 1900), *francés* A. Bareau (Par., 1951). El Com. de la última obra por Buddhaghosa, *Atthasâlinî, inglés* Maung Tin, *PTS* 8.

De los textos no canónicos: «Milinda-panha», «Die Fragen des Menandros» trad. F. O. Schrader (Ber., 1907) y Nyânatiloka (Mch., 1924), *SBE,* 35; *chino BEFEO,* 24 (1924), Buddhaghosa (s. v) «Visuddhimagga», *PTS,* 11, 17, 21. *Weg zur Reinheit, alemán* Nyânatilosca (Mch., 1931). Anuruddha (s. XII) «Abhidhammatthasangaha», *PTS,* 2, *alemán* Govinda (Mch., 1931), *inglés* Nârada Thera (Colombo, 1947). Bhikkhu J. Kashyap, *The Abhidhamma Phil.*, 2.ª ed., Patna, 1954, Withuddha y Tin, *Buddh. Phil. of Relations,* Rangoon, 1956. Nyânatiloka, *Guide through the Abhidhamma Pitaka,* Colombo, 1938. Yogâvacara (s. XVIII), «Manual of a Mystic», *PTS,* 6.

Una ayuda para el estudio del Budismo pali es el «Buddh. Wörterbuch» de Nyânatiloka (Konstanz, 1953).

Sobre las sectas del Hînayâna trata A. Bareau, «Les Sectes du petit véhicule», École *FEO* (Par., Saigón, 1955).

La otra capital de los *Sarvasti-vâdins:* El *Abhidharmakosha* de Vasubandhu, *francés* de la Vallée Poussin (París-Louvain 1923-1931). Exposiciones de acuerdo con esta obra: O. Rosenberg, *Probleme d. buddh. Phil.* (Heid., 1924) y Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism* (Lo., 1922).

Mahâyâna: McGovern, *Introduction to M. Buddh.* (Lo., 1922). Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie u. Logik der späteren Buddh.* (Mch., 1924), *Buddhist Logik* (Leningrad, 1930-1932).

Trad. de sûtras: Prajñâpâramita, Vollkommenheit der Eskenntnis, trad. Walleser (Gott., 1914); *SBE,* 49; J. As. 18 (1891). *Saddharmapundarîka,* com. *inglés SBE,* 21; análisis G. Schulemann, *Botschaft des Buddha vom Lotus des Guten Gesetzes* (Friburgo, 1937). *Lankâvatâra, inglés* Suzuki (Lo., 1932). *Sandhinirmocana-Sûtra, francés* Lamotte (Louvain, 1935). *Shâlistamba-Sûtra, Théorie des 12 causes, francés* La Vallée Poussin (Gand., 1913).

Doctrina del medio: La Vallée Poussin: Madhyamaka con Bibliogr. *Mélanges chinois et b.,* vol. 2 (Bruselas, 1933). Nâgârjuna (s. II), *Mittlere Lehre,* trad. Walleser (Heid., 1911 y 1912). *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse* (Mahâprajñâpâramita-Shâstra), *francés* E. Lamonte 2 vols. (Louvain, 1944, 1949). *Vigrahavyâvartinî, francés* S. Yamaguchi J. As. 215 (1929), *inglés* G. Tucci, Gaekwad Or. Ser. parcialmente, *francés* Vaidya (Par., 1923), *inglés* G. Tucci, Gaekwad Or. Ser. 49 (Baroda, 1929), V. Brattacharya en Vishva Bharati Series 2 (Cal., 1931). Candrakîrti (s. VII) *Mâdhyamakâvatâra, francés* La Vallée Poussin, Muséon 8-12 (Louvain, 1907 y sigs.), «Prasannapâda» Cap. 1 y 25, *inglés* Th. Stcherbatsky, *Conception opf Buddh. Nirvâna* (Leningrad, 1927), Cap. 10 *alemán* S. Schayer, Rocznik Orien. 7 (Lwow, 1930), Cap. 5 y 12-16 *alemán* S. Schayer, Akademie Krakow, 1931, Cap. 17 *francés* E. Lamotte, *Mélanges chinois et b.,* 4 (Bruselas, 1936), Cap. 18-22 *francés* J. W. de Jong (Par., 1949).

Doctrina de sólo-la-conciencia: J. Masuda, *Yogâcâra-Schule* (Heid., 1930). E. Wolff, *Lehre v. Bewusstsein* (Heid 1930). M. Schott, *Sein als Bewusstsein* (Heid., 1935). T. Yura, *Bewusstseinlehre im B.* (Tokio, 1932). *Trad.* Asanga (s. IV), *Sûtrâlankâra, francés* Lévi (Par., 1911); *Somme du Grand Vehícule, francés* Lamotte (Lovain, 1938). Vasubandhu (s. IV), *Trimshikâvijñapti,* trad. H. Jacobi (Stg., 1932), *francés* Lévi (Par., 1932). *Vijñaptimâtratâ-siddhi,* de Hiuan Tsang *francés* La Vallée Poussin (Par., 1928 y sigs.). Kitayama, *Metaphysik d. Buddh.* (Vasubandhu) (Stg., 1934). Maitreya, *Abhisamayâlankara, inglés* Obermiller A Or. 11 (1932) y Cal Or. Ser. 27. *Uttaratantra, inglés* Obermiller A Or. 9 (1931). *Madhyântavibhâga, inglés* Stcherbatsky Bibl. Buddh., Friedmann,

análisis Dis. (Utrecht, 1937). S. Mookerjee, *Phil. of universal Flux* (Dignâga) (Cal., 1936). Ashvaghosha, *Awakening, of Faith, inglés* Suzuki (Chicago, 1900), T. Richard (Shanghai, 1907).

OBRAS DE HELMUTH VON GLASENAPP *

Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt, 115 S. 8.°, Leipzig, 1915, Otto Harrassowitz.

Indische Liebeslyrik in Übersetzungen von Friedrich Rückert. Mit Einleitungen und Erläuterungen neu herausgegeben, 288 S. Kl. 8.°, Múnich, 1921, Hyperion-Verlag, Neue Ausgabe, 209, S. 8.°, Baden-Baden, 1948. Hans Bühler Jr.

Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien, XI, 505, S. 8.°, 43 Abb., Múnich, 1922, Kurt Wolff Verlag.

Madhva's Philosophie des Vishnuglaubens. X, 66 u., 120, S. 8.°, Bonn und Leipzig, 1923, Kurt Schröder Verlag.

Indien. Volk und Kultur, Länder und Städte. 1216 S. 248 Tafeln. 4.° Monich, 1925, Georg Müller Verlag.

Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden in deutscher Nachbildung von Otto v. Glasenapp, eingeleitet und herausgegeben von H. v. Glasenapp, 178, S. 8.°, Berlín, 1925, G. Grotesche Verlagsbuchhandlung.

Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion, XVI, 505, S. 4.°, 3 farbige, 28 schwarze Tafeln, Berlín, 1925, Alf Häger.

Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von W. Geiger, Banarsi Das Jain, F. Rosen. H. W. Schomerus (In., *Handbuch der Literaturwissenschaft,* herausgegeben von O. Walzel.), 340, S. 4.°, 7 Tafeln, 159, Textillustrationen, Potsdam, 1926-1929, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus, 183, S. 258, Tafeln, 4.°, Múnich, 1928, Georg Müller Verlag.

Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. VIII. 72 S. 8.°, Leipzig, 1928, I. C. Hinrich'sche Buchlandlung.

Britisch Indien und Ceylon. 88, S. 12, Karten, 8.°, Berlín, 1929, Zentral-Verlag.

* En esta bibliografía de H. von Glasenapp (que contiene sólo sus libros), además de las obras que se mencionan en la edición alemana, hemos incluido las publicadas después de 1958, con datos tomados de la *Helmuth von Glasenapp Bibliographie,* realizada por Zoltan Károlyi, Weisbaden, 1968 (Franz Steiner Verlag), cuyo envío agradecemos a la *Helmuth von Glasenapp-Stiftung. [N. del T.].*

Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens. 47 S. 8.°, Königsberg (Pr.), 1930, Gräfe und Unzer Verlag.

Von Buddha zu Gandhi. Indisches Denken im Wandel der Jahrhunderte, 36, S. 8.°, Tubinga, 1934, I. C. B. Mohr.

Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten, Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion, 402, S. 8.°, 16 Tafeln, Berlín-Zúrich, 1936, Atlantis-Verlag.

Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. X, 72, S. 8.°, Halle (Saale), 1938, Max Niemeyer Verlag.

Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten, 169, S. 8.°, Halle (Saale), 1940, Max Niemeyer Verlag.

Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lebren und Riten des Diamantfahrzeugs, 201, S. Kl, 8.°, 8 Tafeln, Stuttgart, 1940, W. Spemann Verlag.

Gedanken von Buddha. Ausgewählt, übersetzt und erläutert, 79, S. Kl, 8.°, Berlín-Zúrich, 1942, Atlantis-Verlag.

Die Religionen Indiens. Neubearbeitung des 1926 bei der Deutschen Buchgemeinschaft in Berlin erschienenen Werkes, *Brahma und Buddha,* X, 391, S. Kl, 8.°, Stuttgart, 1943. Alfred Kröner Verlag (Kröners Taschenausgable, Band, 190).

Kant und die Religionen des Ostens, XX, 200, S. 32, Abb. 8.°, Königsberg (Pr.), 1944, Kanter Verlag (Toda la primera edición de esta obra, cuando aún no había salido al mercado, se perdió en el curso de los acontecimientos bélicos de la ultima guerra; una nueva edición apareció en 1949 en la Internationalen Universitäts-Verlag GmbH., Tubinga.)

Die Weisheit des Buddha. 198, S. 8.°, Baden-Baden, 1946, Verlag Hans Bühler Jr.

Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit, 170, S. 8.°, Baden-Baden, 1948, Verlag Hans Bühler Jr.

Die indische Welt als Erscheinung und Erlebnis. 368, S. 8.°, Baden-Baden, 1948, Verlag Hans Bühler Jr.

Das Spiel des Unendlichen. Glaube und Weisheit der Hindus im Spiegel der Dichtung, 103, S. 8.°, Berlín, 1948, Hermann Hübener Verlag.

Buddha, Geschichte and Legende, 77, S. 8.°, Zúrich, 1950, Verlag der Arche.

Vedânta und Buddhismus. (Abh. d. Geisteswiss. Kl. der Akademir Mainz, 1950, Nr. 11), 18, S. 8.°, Wiesbaden, 1950, Franz Steiner Verlag.

Die fünf Groβen Religionen. 2 Bände, 561, S. 8.°, Düsseldorf, 1952, 3. Aufl. 1957, Eugen Diederichs Verlag.

Zwei philosophische Râmâyanas. (Abh. d. Geistesw. Kl. der Akademie Mainz, 1951. Nr. 6), 105, S. 8°, Wiesbaden, 1951, Franz Steiner Verlag.

Das Spiel des Unendlichen. Gott., Welt und Mensch in der Dichtung der Hindus in deutscher Nachbildung, 140, S. 8.°, Basilea, 1953, Benno Schwabe & Co. Verlag.

Kant und die Religionen des Ostens. XX, 191, S. 8.°, mit 8 Abb. nach Kupferstichen aus zeitgen, Reisebeschreibungen. Würzburg, 1954, Holzner-Verlag.

Die Religionen der Menschheit, ibre Gegensätze und ibre Überinstimmungen (Schriftenreihe der österr. Unesco-Kommission), 149, S. 8.°, 2, Aufl. Viena, 1957, Austria Edition.

Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschchtlichen Parallelen (Abh. d. Geisteswiss. Kl. der Akademie Mainz 1954. Nr. 8.), 131, S. 8.°, Wiesbaden, 1954, Franz Steiner Verlag.

Bhagavadgîtâ, das Lied der Gottheit. Aus dem Sanskrit übersetzt von R. Boxberger, neu bearbeitet und herausgegeben, 103, S. 8.°, Stuttgart, 1955, Reclam-Verlag (Universal-Bibliothek Nr. 7874/75).

Der Pjad zur Erleuchtung. Grundtexte der buddhistischen Heilslehre in deutscher Übersetzung, 220, S. 8.°, Düsseldorf, 1956, Eugen Diederichs Verlag.

Der Religionswissenschaftler (Blätter zur Berufskunde Band., 3), 14 S, Bielefeld, 1957, W. Bertelsmann Verlag.

Die nichtchristlichen Religionen (Fischer Bücherel K. G.)

Indische Geisteswelt. Eline Auswahl von Texten in deutscher Übersetzung. Band I: *Glaube und Weisheit der Hindus,* 334, S. 8.°, Band II: *Weltliche Dichtung, Wissenschaft und Staatskunst der Hindus,* ca. 340, S. 8.°, Baden-Baden, 1958, Holle Verlag.

Buddhism and Christianity. Buddhism and the vital problems of our time. 2 essays, Kandy, Ceylon: Duddhist Publ. Soc., 1959. (The Wheel publications, 16).

Glaube und Ritus der Hochreligionen in vergleichender Übersicht. Frankfurt a.M.: Fischer Bücherei (1960) (Fischer Bücherei, 346).

Das Indienbild deuscher Denker. Stuttgart: Koehler (1960).

Von Buddha zu Gandhi. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.

Meine Lebensreise. Menschen, Länder und Dinge, die ich sah. Wiesbaden: Brockhaus, 1964.

Buddhism and comparative religion and other essays. Kandy, Ceylon: Buddhist Publ. Soc., 1967 (The Wheel Publications, 111).